LA PERSONA Y EL MUNDO DE SU EXPERIENCIA

CONTRIBUCIONES PARA UNA ÉTICA FENOMENOLÓGICA

Daniel Herrera Restrepo



Facultad de Filosofía • Universidad de San Buenaventura



DANIEL HERRERA RESTREPO

Es filósofo de las Universidades de Lovaina (Bélgica) y Friburgo (Alemania). Ha sido Rector y Decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad de San Buenaventura (1965-69 y 61-64), Decano de Humanidades de la Universidad del Valle, Decano de Filosofía de la Universidad Santo Tomás y Profesor Invitado Especial de la Universidad Nacional (1985-93).

Ha publicado, entre otras obras, las siguientes: *Hombre y Filosofía. El dinamismo teleológico de la conciencia según Husserl* (1972), *La Filosofía en Colombia. Bibliografía 1620-1973.* (1975), *Los orígenes de la Fenomenología* (1980). *Escritos sobre Fenomenología* (1986), *El pensamiento filosófico de José Félix de Restrepo* (1989), *Teoría social de la ciencia y la tecnología* (1993), *América Latina y la fenomenología* (Méjico 1999).

Ha publicado, en colaboración, entre otras: *Geschichte der Philosophie im Spanischen Kulturkreis* (Viena 1967), *Philosophie en Amérique Latine* (Paris 1995), *San Buenaventura II* (Roma 1973), *La Filosofía en Colombia. Siglo XX* (1995), *Tendencias actuales de la Filosofía en Colombia* (1988), *Historia de la Filosofía en Colombia* (1992), *Soberanía Popular y Democracia en Colombia* (1992), *La Filosofía en América Latina* (1993).

En revistas nacionales y extranjeras ha publicado más de un centenar de ensayos, la mayoría de ellos relacionados con la fenomenología.

Germán:

Cuán bella es la vida
cuando el mundo de
su experiencia se ha
enriquecido con la
amistad y la generosidad
de hombres tan valiosos
como tu intelectual y hu-
manamente!

David.

Junio 2002

Serie Filosófica No. 4

LA PERSONA Y EL MUNDO DE SU EXPERIENCIA

CONTRIBUCIONES PARA UNA ÉTICA FENOMENOLÓGICA

Daniel Herrera Restrepo

Facultad de Filosofía • Universidad de San Buenaventura

Editor
Facultad de Filosofía
Universidad de San Buenaventura. Bogotá. D.C.
Fr. Miguel Ángel Builes Uribe

Diseño portada
Luis Orlando Ferrucho Bran
Unidad de Publicaciones.
Universidad de San Buenaventura. Bogotá. D.C.

Producción editorial
TecnoPress Ediciones Ltda.
Cra 52A No.8A-53 Tel.: 261 3678 - 405 6352
Bogotá. D.C.

Primera edición en TecnoPress Ediciones Ltda.. mayo de 2002.

© Universidad de San Buenaventura. Bogotá. D.C., Facultad de Filosofía
Transversal 26 No. 172-08
PBX: 667 1090. ext. 225 - 254
Fax: 677 3003
e-mail: webmast@usbbog.edu.co
www.usbbog.edu.co

ISBN 958-96094-6-5

Todos los derechos reservados.
Prohibida su reproducción total o parcial por cualquier medio sin permiso del Editor.

Impreso por LITOPERLA LTDA
Quien sólo actúa como impresor.

Impreso en Colombia **Printed in Colombia**

Dedicatoria

"A la Universidad de San Buenaventura
forjadora del mundo de mi experiencia"

CONTENIDO

PRESENTACIÓN

Y si el sostén nudoso de tu báculo
ofrece algún obstáculo a tu intento
sacude el ala del atrevimiento
ante el atrevimiento del obstáculo

Nicolás Guillén

Los descubrimientos que hagamos en nuestra historia, en lugar de hacernos extraños, enriquecerán el sentido de la humanidad universal. Nuestra desgracia no está en depender de otros, sino en que no aportemos nada para que otros tengan la vivencia de depender de nosotros, porque *propio del hombre auténtico es dar para hacerse digno de recibir.*

Daniel Herrera Restrepo

La persona y el mundo de su experiencia –Contribuciones para una ética fenomenológica– es el título de esta obra que aparece bajo el sello editorial de la Universidad de San Buenaventura, *Serie Filosófica No. 4*. Su autor, el profesor-doctor Daniel Herrera Restrepo. El enfoque y método de la obra es el fenómenológico –aquel que, fundado por E. Husserl y proseguido entre otros por M. Merleau-Ponty, pasa por M. Heidegger, y que en todo caso toma por centro de preocupación el *mundo de la vida–*. El tema y el aporte, para decirlo con una frase, *radica en enriquecer la fenomenología, específicamente, con el concepto persona y como consecuencia el enriquecimiento del concepto persona por su estudio fenomenológico.*

En esta presentación no se hará un análisis del sentido de esta obra en el contexto del pensamiento del autor. Tal empresa requiere de una investigación aparte. Aquí la tarea se circunscribe a establecer algunos de los antecedentes del campo temático abocado en este volumen; a señalar las tesis principales que guían su elaboración; a caracterizar el sentido de *fundamentación radical* que tiene el concepto *persona* en el desarrollo de la ética; y, finalmente, a reseñar las tareas de investigación filosófico-fenomenológicas que deja sugeridas el autor, en perspectiva del desarrollo de la reflexión que compete en nuestro contexto histórico.

Antecedentes

La preocupación de Daniel Herrera Restrepo por el *hombre* es, en su fundamento, el núcleo del sentido de la filosofía; más aún, para él la filosofía misma es el estudio de la pregunta kantiana –síntesis y horizonte de todo pensar–: *¿Qué es el hombre?* Sólo dos referencias serían «prueba» de la anterior afirmación, a saber, sus obras: *Hombre y filosofía. La estructura teleológica del hombre según Husserl* (en: *Escritos sobre fenomenología.* Bogotá, USTA-BCF, 1986; págs. 121-164) y *Teoría social de la ciencia y la tecnología* (Bogotá, Unisur - Facultad de Ciencias Humanas y Sociales, 1994; 130 págs.).

La motivación de Herrera Restrepo por ver los problemas humanos a la luz de la fe y, en su reverso, los problemas de la fe a luz de la experiencia humana, tiene, igualmente, un conjunto de registros. Baste con mencionar: *Fe cristiana y filosofía actual* (*Revista Javeriana*, No.278 [1962], 236 págs.), *Una fenomenología de la religión* (*Franciscanum. Revista de las Ciencias del Espíritu*, Año X, No. 29-30, [1968], págs. 194-195), *Sobre el humanismo ateo de Sartre* (*Razón y fábula.* No. 20 [1970] 7-17), *San Buenaventura ante el «Curs Deus homo»* (*San Buenaventura 1274-1974.* Roma, 1973, Vol. II, págs. 125-142) y *Dios en el existencialismo* (*El Ensayo*, No. 323 [1953] págs. 3-10).

Su oteada a los problemas de la política se remontan al año de 1971 (cf. *Razón y violencia.* En: *Colombia Amiga*, Año 1 [1971] págs. 22) y a *El proceso filosófico en Colombia y sus condicionamientos socio-políticos* (en: *Franciscanum. Revista de*

las Ciencias del Espíritu). Aunque esta temática desencadena, con especial énfasis, en su análisis teórico desde la década de los años ochenta.

La obra que contiene este volumen es fruto, pues, de una combinación al menos de los siguientes presupuestos:

- La doctrina fenomenológica según la cual «ser hombre es serlo en un sentido teleológico».
- El método fenomenológico que procede por *tematización, variaciones* y *descripción de esencias*.
- La toma de posición a partir del concepto *persona*, herencia de la tradición cristiana.
- La elaboración moderna del sentido del hombre, según Kant, como *fin en sí mismo* y nunca como un medio.
- La concepción de la *pólis* como *morada* del hombre que se hace *persona* con su *experiencia de mundo*.

Las tesis

Este nuevo libro del filósofo Daniel Herrera Restrepo: *La persona y el mundo de su experiencia –Contribuciones para una ética fenomenológica–* va a un asunto de raíz: *la persona* –misterio y sentido del mundo– *es el ámbito de la correlación en que el mundo se hace pleno de sentido y en que la subjetividad cobra valor.*

Persona es –en síntesis– el aporte del cristianismo al pensamiento occidental. No se trata de una «herencia» que hipoteque, sino que ese «*per se*» –que invoca el *per sonare*– muestra que ella:

- Es en sí misma un fin, y nunca un medio –como lo descubriera Kant–.
- Es la *potencia* que se *realiza* haciendo *valer* el *valor* de *ser*, de *existir*.
- Es *creatividad* que *personaliza* el mundo.
- Es *sistema de interdependencia*, esto es, por antonomasia *intersubjetividad*.
- Es cultivo (*cultura*) de las posibilidades propias y de las de los demás en la escena común de la *pólis* encarnadas en la *historia*.

En suma, *vivir* plenamente –como *persona*– es *convertir valores en formas de ser.* Por supuesto, esto implica *estar* y *ser en el mundo*; este mundo se le da lingüísticamente al hombre; no obstante entregársele siempre como 'sedimiento lingüístico' él es el entorno donde el hombre vive y experimenta, por ello es *mundo vital, mundo de la vida.*

La *persona* –centro de la correlación– es la que tiene *mundo*, porque *vive* en él y lo *interpreta* dándole sentido en su *acaecer.* Con este *vivir personal* el *polo objetivo* se *subjetiva* y, sin embargo, *hay un mundo en verdad existente.*

Ahora bien, en ese *acaecer* dándole sentido al mundo: la persona descubre su potencia creativa; se descubre imagen y semejanza de Dios; descubre el misterio del misterio de ser persona en la persona de Dios; por ello *la correlación se halla en la donación en persona del ser personal del mundo a la persona humana, imagen y semejanza del creador, vale decir, del ser personal de Dios.*

¿Cuál es el ámbito de realización de la persona?, ¿cómo se institucionalizan las posibilidades para que ella sea? En fin, ¿qué mecanismos pueden activar la personalización? A estas tres preguntas se puede dar una respuesta puntual: *la pólis es el lugar de la realización de la persona*, es decir, su auténtica posibilidad de despliegue implica esencialmente *democracia*, *Estado Social de Derecho* y *Educación.*

El *hábitat*, pues, de la persona es la *pólis*. En ella se precisa la construcción de *personalidades de orden superior* –familia, barrio, sindicato, partido, etc.– a partir del *ser-personal-político* de cada individuo. Sólo la democracia aparece como escenario válido para que las personas se den a sí mismas proyectos de autodeterminación. Ésta implica el *ejercicio* de la autonomía, del *darse-a-sí-mismo* valores. En fin, ser persona es *ser-constructor-de-democracia*, de la expresión de la libertad: de los otros y de nosotros, pues, la democracia es el ámbito del reconocimiento y de la diferencia.

Que la democracia no se da por decreto, que ella requiere la *formación de una mentalidad democrática en todos y cada uno de los ciudadanos*, que sólo se llega a la democracia mediante la

consolidación de un éthos *participativo*, que no obrar en el sentido descrito es sinónimo de violencia y de creación de una cultura de violencia: todo ello se desprende del hecho de que la persona es siempre *proceso* y *proyecto*. Por la primera condición tiene que reconocerse que siempre está en *formación*; por la segunda, que si la persona no se educa desde ideales nobles, altruistas, ella procede a la consolidación de un 'estilo' –de una personalidad– engañosa y egoista. *La educación*, pues, no es un apéndice; por el contrario, *es el núcleo de un proyecto democrático*.

Si filosofar es «pensar en el hombre» –en su esencia– «pensar la política» –su esencia: la democracia– permite hallar el lugar para la «esencia del hombre»; la democracia *no es un hecho*, es *un valor*; por ello mismo, para el hombre –que es proyecto– *la democracia es un proyecto*. Son los proyectos los que descubren el carácter intencional de la esencia del hombre. Los *valores* –caso: la democracia– *viven* culturalmente en la *formación*: éste es su *mundo vital*, el cual –a su vez– da vida a los proyectos humanos.

La *democracia* implica e impone la construcción del *Estado Social de Derecho*; pero, ¿cómo se experimenta éste? Tarea filosófica, por tanto fenomenológica, es la reflexión sobre los derechos humanos. Una *fenomenología del derecho a la vida*, por ejemplo, procura una *desaxiomatización* de los valores, es decir, volver desde las formulaciones positivas hacia el «suelo vital» del que éstas nacen. Una fenomenología del *derecho a la vida* tiene como presupuesto que la esencia del valor de la vida es condición de posibilidad de la realización de la persona; por eso, *el derecho a la vida* es *conditio sine qua non* para la construcción de la democracia. Puesto que la *creación de una mentalidad democrática* pasa por el hecho de que las personas puedan ir de la *experiencia de vida* al *derecho,* y, en retorno, *del valor del derecho a la vida* a la *experiencia de vida*, la reflexión filosófica es esta puesta en circuito de valor y experiencia, de experiencia y valoración.

Por su lado, una fenomenología del *derecho al trabajo* descubre la esencia creadora del hombre. Es el trabajo el que permite a la persona ver su existencia no como un destino, sino como una vocación, como una tarea autodeterminada, como un llamado; y, dado que el hombre es un *ser-cuyo-ser-es-deber-ser* el trabajo es

justamente *medium* para ese tránsito del *deber* al *ser*. El trabajo, pues, permite descubrir –en la propia persona y en la de los demás– el carácter intersubjetivo de la experiencia humana. Sólo el trabajo permite tanto anónima como expresamente el reconocimiento de la interdependencia, esto es, con él cada persona alcanza su dignidad dando de sí y recibiendo de los demás. Por encima de cualquiera otra valoración, el trabajo permite que se realice la esencia de la persona, tanto más cuanto se de curso por su medio a las motivaciones íntimas de cada quien, tanto en servicio propio como de la comunidad.

Y si el derecho a la vida y el derecho al trabajo se muestran como las dos estructuras que fundan el ser personal que construye participativamente la democracia, ésta tiene que ser entorno para el derecho al acceso a los bienes del espíritu: de la ciencia, de la tecnología, del arte, de la filosofía. Una y otra vez se indica –con palabras de Uribe Uribe– «una 'democracia' con hambre y con ignorancia es 'música de ángeles'».

Creo haber dado con el núcleo de los planteamientos centrales. En adelante la obra nos ofrece –bajo el título de *Periodismo fenomenológico*– una reflexión vivaz sobre el vibrante mundo de la experiencia cotidiana. De las tesis, debidamente fundadas, se pasa a la descripción de escenas en que vive y obra la persona: el amor, el lenguaje del cuerpo, la familia; se da cuenta de estructuras que determinan posibilidades de la democracia: la política, el mercado, la salud, el desempleo, la ideología y el sentido de la historia.

En pos de una fundamentación radical:

En una época en que tanto se habla de ética de mínimos, no sin cierta frivolidad, la obra de Herrera Restrepo muestra cómo salir de la encrucijada postmoderna. ¿Desde dónde es ello posible? Dos núcleos parecen ser determinantes: la fe y los ideales modernos.

De raigambre franciscana, la interpretación de la fe tiene como horizonte el reconocimiento del Dios personal –aquél ante el cual se puede danzar y hacer sacrificio, como decía Pascal; que no el Dios de los filósofos, mera abstracción, entelequia– y del misterio de la persona humana.

De la Modernidad, el sentido kantiano de la ética; pero vista fenomenológicamente, que no como 'ética de intenciones', sino como 'ética de la acción'.

Sin duda, la Modernidad acusa vacíos y extravíos: el canto del gallo del positivismo –como lo llamara Nietzsche–, la *praecisio lingua* –el recorte de la lengua, de los genitales, como duramente lo denuncia W. Janke–.

No obstante, la Modernidad dejó un legado que tiene que ser asumido: la soberanía popular, la democracia, el sentido de la construcción de ciudadanía; los ideales de *igualdad, fraternidad y libertad* –acaso requeridos de una reforma: *interdependencia, solidaridad, constitución del ser personal*–.

En fin, fundado en la fenomenología, el planteamiento de Herrera Restrepo nos muestra que si se da el paso de «subjetividad» a «intersubjetividad» la categoría *persona* alcanza el carácter de una ética que no tiene nada de prescriptiva, sino que más bien actúa como *moral-sabiduría* en donde el hombre se mueve a partir de *ideas regulatrices*.

El sentido de *proyecto* de la persona, su estructura intencional, su carácter intersubjetivo, su *experiencia-horizonte*, todo ello abre la posibilidad de ver al hombre como *ser-en-relación*; ser que no se satisface con ser, sino que procura materializar valores, procede a la constitución de su auténtica trascendencia.

Sin renunciar a la fe como postulado, Herrera Restrepo propone una *ética sin metafísica*. De ahí que los planteamientos tienen valor no para quienes comparten una unidad de credo con el filósofo, sino para quienes, como él, tienen una 'estructura humana' por el hecho de 'hacerse personas' mediante la 'experiencia de mundo'; esto es, la propuesta vale para todo aquel que comparta el proyecto –por cierto utópico, en el sentido filosófico del término– de construir la dignidad humana.

Tareas propuestas

Tiene singular importancia el que este volumen aparezca bajo el sello editorial de la «Universidad de San Buenaventura – Serie Filosófica». Ello no sólo por hechos como que: fuera nuestro

Nuestro filósofo lo hace una y otra vez en este volumen. A mayor abundamiento: esta Colombia –desangrada, desgarrada; nuestro «terruño»: nuestro «hogar»; donde a pesar de todo «nos sentimos en casa»– fuye por estas páginas, se hace presente a la descripción, se patentiza como horizonte, se moldea como perspectiva, se decribe como proyecto.

ENTONCES, ¿QUÉ NOS DEJA ESTA OBRA COMO *TAREA-LEGADO*?

En su orden:

1. Un filosofar no vergonzante frente a las convicciones propias; en fin de cuentas, no se puede filosofar en autenticidad si no se asume lo que hemos sido, lo que somos, lo que hemos de ser: desde nuestras tomas de posición en materia de fe, de política, de enfoque, de método.
2. Una *vuelta a nuestro mundo-de-la-vida-histórico-cultural.* Para nuestro caso, «volver a las cosas mismas» –lema de la fenomenología, si lo hay– es *meterse* y *comprometerse* con la historia viva, con el acontecer *mundano vital*, presupuesto que éste tiene un pasado y un porvenir, una génesis y un conjunto de expectativas.
3. Un reconocimiento de la *experiencia del hombre de carne y hueso.* ¿Cuáles son, pues, los temas de una filosofía fenomenológica? Lo que siente, piensa, padece, sueña, espera, en dos palabras, lo que: *experimenta* e *intenciona* el ser humano en su diario vivir.
4. Un sentido de *proceso* y de *proyecto.* Que el hombre no es, sino que busca ser. Por tanto, pues, tarea por excelencia es comprender cómo se abren horizontes de realización de lo humano y cómo en todos esos escenarios tiene que arriesgarse la reflexión para captar las posibilidades de *habitar humanamente el mundo.*
5. En suma, que filosofar es captar el vibrante mundo de la vida elevándolo a concepto, es retornar el concepto al suelo natal, esto es, al mundo de la vida.

Germán Vargas Guillén
Bogotá, agosto de 2001



INTRODUCCIÓN
QUÉ ES LA FENOMENOLOGÍA*

Responder a nuestro interrogante no es cosa fácil. Sin duda que la mayoría de los grandes pensadores del siglo XX se reconocen deudores de Husserl: Scheler, Hartmann, Marcel, Levinas, Ricoeur, Zubiri, Gadamer, entre otros, realizaron su reflexión filosófica bajo la sombra de Husserl. Algunos de ellos reconocieron explícitamente su deuda con el Maestro. Heidegger en *Ser y Tiempo* lo afirma sin rodeos: "Si la siguiente investigación da algunos pasos hacia delante (...) lo debe el autor en primera línea a E. Husserl, que lo familiarizó (...) con los más variados dominios de la investigación fenomenológica, mediante una solícita dirección personal y la más liberal comunicación de trabajos inéditos"[1]. Sartre con motivo de la muerte de Merleau-Ponty afirma rotundamente: la fenomenología de Husserl "nos lo dio todo"[2]. Inclusive, el mismo Habermas formula su *Teoría de la acción*

---

* *Lección Inaugural* del Año Académico. Facultad de Filosofía de la Universidad de San Buenaventura. Febrero 5 del 2002.

1 *Sein und Zeit*, 8e Auflage, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1957, p. 38.

2 "Merleau-Ponty" en *Ideas y Valores* Bogotá, Universidad Nacional, No. 71-72, 1986, p. 146.

comunicativa al descubrir una complementariedad entre la acción comunicativa y el pensamiento husserliano sobre el mundo de la vida[3]. Ninguno de ellos se consideró, sin embargo. husserliano y si nos detenemos en sus reflexiones encontraremos tales diferencias entre sí y, con mayor razón con Husserl, que bien podríamos decir con Ricoeur: "La fenomenología es en gran medida la historia de las herejías husserlianas"[4].

Considero que la sucesión de estas herejías se debe a que los pensadores asumieron un momento del desarrollo del pensamiento husserliano como el definitivo, o como el más fecundo o como el más fundamental. Una visión más exacta de dicho pensamiento nos exige tener en cuenta lo siguiente:

El desarrollo de un pensamiento filosófico no es otra cosa que el resultado del esfuerzo por explicitar una primera y genial intuición, anticipadora de los logros que poco a poco se irán alcanzando. Husserl lo tenía bien claro para sí. En *Filosofía Primera* nos lo dice: "Toda invención presupone una anticipación. Nada se puede buscar ni ningún trabajo productivo se puede comenzar sin poseer de antemano una idea directriz de aquello que hay que buscar o de aquello que hay que producir".[5] Esta intuición no siempre es fácil de captar. Husserl nos la dio a conocer en un texto de finales de su vida, pero que permaneció inédito hasta 1954. Según él, en 1898 tuvo la intuición de que entre el hombre y el mundo existe una correlación, es decir, que Yo no puedo comprender al hombre sin su relación con el mundo ni al mundo sin su relación con el hombre. Desde entonces "toda mi vida de trabajo, nos dice, estuvo dominada por la tarea de una elaboración sistemática de este *a-priori* de correlación"[6]. Y. ciertamente esta elaboración sistemática nunca la logró plenamente. Él mismo nos lo confiesa cuando en 1937, poco antes de su muerte, escribe: "Yo no sabía

[3] Cfr. *Vorstudien und Ergänzugen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M. 1984; p. 572.

[4] *Sur la phénoménologie* , en *Esprit*, 21 (1953), p. 836,

[5] *Erste Philosophie*, Haag, M. Nijhoff, 1956, p. 191.

[6] Cfr. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die traszendentalé Phänomenologie*. Haag, M. Nijhoff, 1984; pp. 168-170.

que fuese tan duro morir. Justamente ahora, cuando he emprendido mi propio camino, justamente ahora tengo que interrumpir mi trabajo y dejar inconclusa mi tarea". Pero digamos, desde ahora, que una plena explicitación de esta intuición es imposible porque la experiencia humana no se deja explicitar y mucho menos racionalizar plenamente: ella nunca entrega toda la verdad de su sentido. A veces la correlación parece descansar totalmente en el mundo vivido, ocultando la vida que vive este mundo y, a veces, se nos revela como la vida que experimenta al mundo, ocultando todo el sentido del mundo. De aquí que se haya tildado a la fenomenología de ser una filosofía de la ambigüedad. Husserl fue consciente de ello. En *Crisis* considerará que "Su destino (que más tarde será comprensible como un destino esencialmente necesario) es caer y volver a caer en paradojas"[7], una de las cuales le sirve de título al parágrafo 59 de la misma obra, la cual reza así: "La paradoja de la subjetividad humana que es sujeto del mundo y conjuntamente objeto en el mundo".

El origen de las "herejías husserlianas" tiene aquí una primera explicación: muchos pensadores, como lo hemos dicho, asumieron el momento del esfuerzo reflexivo de Husserl como el más interesante o el más fecundo y algunos como el definitivo, siendo así que sólo constituían un "intento" de explicitación de su intuición originaria. El mismo, en el texto anteriormente citado, nos dice que su obra *Ideas* de 1913, obra considerada por muchos como la expresión de un pensamiento idealista, tan sólo constituyó *freilich die ersten Durchbrüche* ("ciertamente los primeros intentos") de una explicitación sistemática de aquella intuición.

Esta dificultad para comprender lo que fue la fenomenología para Husserl se agrava con el hecho de que nuestro filósofo, dado su sentido de rigor y de responsabilidad intelectual, publicó muy poco en vida y esto en circunstancias muy especiales. Casi toda su obra permaneció inédita hasta después de la segunda guerra mundial, en parte continúa inédita. La única obra completa que publicó fue *Investigaciones Lógicas* (1900-1901) de *Ideas*, obra que constaría de tres volúmenes. Por presiones de sus seguidores sólo

[7] *Ibidem,*

publicó el primero. *Lógica Formal y Trascendental*(1929), por cierto su obra más completa, la comenzó a escribir como la simple introducción de la posible publicación de una obra –*Experiencia y Juicio*- que, de hecho, tan sólo fue publicada en 1939, es decir, después de su muerte. Finalmente, *Las Meditaciones Cartesianas* publicadas en francés en 1931, contenían las conferencias dictadas en la Sorbona en honor a Descartes, donde por cortesía con los franceses, recorrió de nuevo el camino cartesiano seguido en *Ideas*, aunque de hecho ya lo había abandonado. Por algo sometió este texto a una revisión que permaneció inédita hasta 1950.

Quienes tuvieron la posibilidad de conocer algunos de sus inéditos, en parte, conocieron más en detalle el desarrollo y significado de su pensamiento. Recordemos el texto citado por Heidegger en el cual le agradece a su Maestro el haberle dado a conocer sus inéditos y lo que ellos significaron para la elaboración de *Ser y Tiempo.*

De acuerdo con lo anterior, un acercamiento al pensamiento husserliano implica juzgar lo publicado en vida y los textos inéditos, a partir de su punto de llegada en ese esfuerzo por explicitar su intuición originaria sobre el *a-priori* de la correlación hombre-mundo, punto de llegada que se encuentra en *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, obra que no alcanzó a finiquitar a causa de su muerte y que permaneció inédita hasta 1954.

Lo anterior nos permite comprender las interpretaciones tan diversas de su concepción de la fenomenología. Detengámonos en las tres más significativas.

La fenomenología como método para una ciencia eidética

Una primera interpretación es la de la fenomenología como método que permite la elaboración de una filosofía como ciencia eidética, es decir, como ciencia de las esencias.

En *Investigaciones Lógicas* Husserl se coloca en el polo objetivo de la correlación hombre-mundo, interesado en ese primer momento en la elaboración de una "lógica pura" como ciencia

teórica, autónoma y *a-priori* en contra de la concepción psicologista de la lógica como ciencia práctica –arte de pensar correctamente- y como ciencia subordinada a la estructura psicológica del hombre. Husserl lo hace partiendo del carácter intencional de la conciencia, del hecho de que la conciencia es siempre conciencia de algo y que, por consiguiente, el camino más apropiado sería ir a ese algo, ir a la cosa misma, dejando de lado todo supuesto y limitándose a una escrupulosa descripción que permitiera intuir –ver intelectualmente la esencia o "eidos" de ese algo. La fenomenología como método se identifica aquí con la llamada "reducción eidética" consistente en ir a las cosas mismas, describir las variaciones de los hechos individuales similares para alcanzar su esencia, la cual no es otra cosa que el núcleo invariable común a los mismos.

Muy pronto se conformó alrededor de Husserl un grupo –el llamado Círculo de Gotinga- para el cual el insinuado método fenomenológico era válido no sólo para la descripción de las esencias lógicas, sino para las esencias de no importa que región de la realidad. Citemos algunos nombres de estos primeros fenomenólogos conocidos en nuestro medio: A. Reinach, D. Von Hildebrand, A. Koyré, E. Stein, J. Häring, A. Phänder y M. Scheler, quienes elaboraron fenomenologías de lo estético, de lo ético, de los valores, del derecho, de la sociedad, etcétera. Vale la pena llamar la atención sobre cómo un buen número de ellos, se interesa por la descripción fenomenológica de la esencia de la religión.

En 1916, al continuar Husserl su enseñanza en Friburgo, se conformó un nuevo grupo –el Círculo de Friburgo– al cual pertenecieron, entre otros, M. Heidegger, H. G. Gadamer, E. Levinas, J. P. Sartre, H. Marcuse, K. Löwit, L. Landgrebe, E. Fink[8]. Todos estos pensadores concibieron la fenomenología como un método que al describir las "intenciones" que acompañan la experiencia,

---

[8] Para un conocimiento detallado del movimiento fenomenológico ver Biemel. W., Die Entescheidenden Phases der Entfaltung von Husserls Philosophie, en *Zeitschrift für Philosophie*, XIII. 1959.; Spieelberg. H., *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, Second ed. Phaenomenologica. The Hague/ Boston/London, M. Nijhoff, 1978.

permite poner de presente la irreductibilidad de las diversas experiencias de la realidad, descubrir horizontes no pensados en los que dicha realidad se sitúa cuando se respetan las intencionalidades que la aprehenden y, finalmente, delimitar y fijar el estatuto original de la esencia de las realidades así alcanzadas.

Investigaciones lógicas no logró esclarecer la correlación hombre-mundo, vida científica y vida pre-científica. Encontramos allí una fenomenología definible desde un *a-priori* material que dejaba, sin resolver cómo los objetos ideales adquieren el carácter de *donación*. Ellas constituyen fundamentalmente una crítica de la *significación*. Husserl no lograba ir más allá del ser lógico y del ser matemático sin alcanzar una mayor justificación de las *significaciones*, sin esclarecer satisfactoriamente los alcances de la *intuición* y de la *evidencia*, sin profundizar en los alcances de la *intencionalidad* y de la *constitución* allí insinuada.

No pocos comentadores de esta primera obra de Husserl vieron una "resurrección de la metafísica realista". Sin duda que podemos hablar de un Husserl realista. El mismo en *Crisis* lo acepta en forma clara: "no existe, escribe, un realismo más radical que el nuestro". Realista sí, pues nuestra experiencia implica la presencia de una realidad. Pero el objeto de este realismo no es la cosa del empirista que choca con otra cosa que sería el sujeto, ni tampoco el objeto del racionalista que, en cuanto pura representación, necesariamente está o no está presente en la conciencia. Para Husserl el objeto es sólo objeto gracias a las diversas vivencias de la conciencia que prescriben *a-priori* el cómo de su presencia, los modos del aparecer de las cosas, las cuales en nuestra vida cotidiana las vivimos directamente sin que tengamos plena conciencia de cómo ellas son vividas para que ellas sean válidas para nosotros. Ahora bien, estos modos son múltiples y relativos. Una cosa es el árbol percibido y otra el árbol recordado. La manera de darse el árbol difiere en estas vivencias porque cada una de ellas tiene sus propias leyes. En síntesis, todo objeto de experiencia está en correlación con los modos como el sujeto se puede hacer presente a las cosas, modos que al mismo tiempo, determinan el modo de darse de éstas. Husserl sin embargo, como lo hemos dicho, no logra explicitar esta correlación en *Investigaciones lógicas*.

Añadamos, finalmente, que muchos otros intérpretes de esta etapa del desarrollo de la fenomenología, entre ellos muchos latinoamericanos, consideraron erróneamente a la fenomenología eidética, en cuanto descripción de esencias, como una resurrección del platonismo, como si las esencias de las que hablaba Husserl, constituyeran un "otro mundo", causa inmutable de los fenómenos fugitivos de la experiencia sensorial o como si dicha fenomenología sólo estuviese en función de las vivencias intelectuales o lógicas, dejando de lado todas las otras vivencias del hombre como las emocionales, sentimentales o valorativas. Justamente estos últimos intérpretes redujeron la fenomenología a un simple método descriptivo y, por cierto, descriptivo de cualquier cosa.

A lo largo de los años muchos pensadores asumieron esta visión de la fenomenología, innegablemente con fecundos resultados. Hasta su muerte Husserl siempre consideró a la fenomenología como un método, pero como un método para el desarrollo de una disciplina apriórica. En su artículo para la *Enciclopedia Británica* en 1930 lo dice expresamente: "Fenomenología designa un nuevo método descriptivo (...) y una ciencia apriórica que se desprende de él y que está destinada a suministrar el órgano fundamental para una filosofía rigurosamente científica"[9]. Pero el método no se reduce al practicado en *Investigaciones Lógicas*, ni el *a-priori* al *a-priori* material propio de una metafísica realista.

Añadamos que en la década de los cuarenta en Colombia Luis Eduardo Nieto Arteta utilizó la fenomenología como ciencia eidética para esclarecer la esencia del ser humano, la esencia de lo social y, de manera especial, la esencia de lo jurídico. En contra del formalismo jurídico de la Teoría pura del derecho de Kelsen, Nieto Arteta, a partir de fecundos análisis fenomenológicos sostuvo que "realidad y valor, vida y espíritu, ser y deber ser, forma y materia, he ahí el contenido de la experiencia jurídica. Ni pura razón, ni pura vida. Lo vital racionalizado y lo racional vitalizado"[10]. Por su parte Rafael Carrillo, por la misma época, defi-

---

[9] *El artículo de la Enciclopedia Británica*, Trad. Antonio Zirión, Cuadernos, México, UNAM, 1990; p. 59.

[10] Lógica, fenomenología y formalismo jurídico, en *Universidad Católica Bolivariana*, Medellín, 7. 1941; p. 458.

niendo a la fenomenología como "disciplina filosófica auxiliar", recurrió a ella para defender, también en contra de Kelsen, la posibilidad de un conocimiento de la esencia del derecho y de la relación de éste con los valores. El derecho, nos dice, "es algo que el hombre hace para hacerse a sí mismo, y el hacerse a sí mismo constituye la realización del valor supremo de una persona". Igualmente, desde la fenomenología eidética, Carrillo rechazó la actitud y mentalidad positivista de quienes pretenden definir la racionalidad con la legalidad sistemática del "así es" e inferir desde allí el "así debe ser"[11].

La Fenomenología como Analítica de la Conciencia

En su esfuerzo por explicitar la intuición originaria de la correlación hombre-mundo, Husserl da un paso en 1913 con su obra *Ideas relativas a una fenomenología trascendental y una filosofía fenomenológica* tomando como punto de partida el polo subjetivo de la correlación, a saber, la conciencia en sí misma. Para ello, él añade algo nuevo a su método, por él llamado, "camino cartesiano", a saber, la reducción trascendental, cuyo primer paso era la "epojé", el poner entre paréntesis o suspender el juicio sobre la realidad en sí misma para dirigir la mirada hacia la realidad en cuanto vivida o presente en el torrente de las vivencias de la conciencia y, posteriormente, para dirigir esa mirada a la conciencia en sí misma, a la conciencia pura, al Yo trascendental como condición *a-priori* de todo conocimiento y de toda acción con independencia de nuestra experiencia empírica, sujeto no identificable con el Yo empírico que es el sujeto de las vivencias y el polo de la unidad de las mismas.

De acuerdo con Eugenio Fink[12], asistente de Husserl, el problema central de esta fenomenología sería el mismo de todas las

---

[11] *Ambiente axiológico de la teoría pura del derecho*. Bogotá, 2ª. Ed., 1979; p. 40. Sobre la relación de Nieto Arteta y Carrillo con la fenomenología. Ver nuestros siguientes textos: "Nosotros y la fenomenología" en *Tendencias actuales de la Filosofía en Colombia*. Bogotá, Biblioteca Colombiana de Filosofía, 1988; pp. 156-250 y *La Filosofía en Colombia*. Bogotá, Ed. El Buho, 1992; pp. 383-393.

[12] Cfr. "Die phänomenologische Philosophie E. Husserl in gegenwärtigen Kritik", en *Kantstudien*, XXXIII, 1933; pp. 318-382.

religiones, a saber, el origen del mundo, sólo que entendiendo por mundo el conjunto de significaciones presentes a la conciencia intencional. La génesis de este mundo no sería otro que la actividad constituyente de un Ego trascendental. El análisis fenomenológico permitiría descomponer las significaciones en sus elementos, seguir sus referencias hasta lo intencionalmente anterior y llegar finalmente a la subjetividad absoluta como fuente de toda significación.

Esta analítica de la conciencia fue de inmediato calificada como idealista; su Yo como el *solus ipse* propio de una filosofía solipsista que en su soledad es incapaz de salir de sí mismo para reconocer la existencia de una verdadera trascendencia. Si la conciencia es intencional, si ella es siempre conciencia de algo y no simple receptáculo de ideas, representaciones, imágenes o sentimientos, una pregunta se hacía forzosamente presente: ¿cómo se puede intuir al Yo en sí mismo sin esta relación esencial a un algo? Inclusive, muchos identificaron este Yo con la concepción de un Dios creador omnipotente y arbitrario.

Muchos fueron los que asumieron una actitud crítica al Husserl de *Ideas* y muchos fueron los que se revelaron contra su Maestro, e, inclusive, lo abandonaron. No me detendré en la validez de estas críticas. Como ya lo hemos visto, el mismo Husserl consideró a *Ideas* como un simple "intento" en su esfuerzo por explicitar su intuición originaria de la correlación hombre-mundo y, como lo veremos un poco más adelante, a partir de la década de los veinte, en sus textos inéditos encontramos algunas autocríticas más que suficientes para comprender por qué se trató tan sólo de un "primer intento".

Esta visión de la fenomenología como una analítica de la conciencia de corte idealista fue la que predominó en Colombia hasta los inicios de los años sesenta. Ya en la década de los cuarenta Danilo Cruz Vélez asumió una actitud de rechazo y orientó su reflexión por los caminos fenomenológicos de Heidegger, reflexión reforzada por su estadía en Friburgo en los años cincuenta. Para nuestro pensador la pretensión husserliana de elaborar una filosofía sin supuestos a partir de un sujeto puro que, liberado de toda trascendencia, podía pensarse como pura actividad, era

una vana empresa, pues finalmente dicho Yo venía a ser determinado como un Yo real y, por consiguiente, como un Yo impuro. Al publicar en 1970 su texto *Filosofía sin supuestos*, Cruz Vélez conocía algunos inéditos de Husserl ya publicados –entre otros *Filosofía Primera (1923-24)* y *Crisis (1934)*- y sabía que en dichos textos se revelaba, cito textualmente, "algo completamente nuevo: la nueva figura del pensar"[13]. Lamentablemente allí termina su exposición del pensamiento de Husserl y comienza entonces a reflexionar a partir del pensamiento fenomenológico de Heidegger.

Quisiera añadir que tanto Guillermo Hoyos[14] como mi persona[15], hemos analizado críticamente en diversos textos esta fenomenología como analítica de la conciencia pero, gracias entre otras cosas, al conocimiento de la obra inédita de Husserl sabemos que, en realidad, allí sólo hay un "intento", en buena parte frustrado, de la explicitación de lo que realmente Husserl trataba de explicitar: la correlación hombre-mundo, explicitación que sólo comenzó a adquirir contornos definitivos a partir de la década de los veinte, cuando la fenomenología es formulada como fenomenología del mundo de la vida y de la experiencia humana.

La fenomenología como ciencia del mundo de la vida

Insatisfecho con los resultados de *Ideas* Husserl dirige sus esfuerzos a la búsqueda de nuevos caminos diferentes al cartesiano. ¿Por qué?

En primer lugar porque se le ha hecho claro que el mundo no puede ser puesto en duda ni sometido a una "epojé", ni a una suspensión del juicio en cuanto a su realidad. La suspensión del

---

[13] *Filosofía sin supuestos*, Buenos Aires, Ed. Suramericana, 1970; p. 87.

[14] Cfr. *Intentionalität alsVerantwortung*, Phenomenologica Haag, M. Nijhoff, 1976 y *Los intereses de la vida cotidiana y la ciencia*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1986; 104 págs.

[15] Entre los textos que he dedicado a un análisis crítico de esta etapa del pensamiento de Husserl quisiera mencionar de manera especial a *Hombre y Filosofía*. Cali, Universidad del Valle, 1970 y a "Verdad y evidencia en Husserl. Aspectos críticos", en *Ideas y Valores*, No. 78, 1978; 33-48; *América Latina y la Fenomenología*, México, Universidad Pontificia de México, 1998; 125 págs, *Los orígenes de la Fenomenología*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1980; 136 págs.

juicio sólo puede referirse a la creencia natural de que los sentidos y valores que lo habitan sean totalmente independientes del hombre y que el hombre sólo sea una cosa entre las cosas y no el sujeto del mundo. Yo puedo dudar de las cosas singulares, pero no del mundo en general. Y no sólo esto. La experiencia humana sólo es posible a partir de la certeza del mundo. "Él es, nos dice, aquello que es anterior a todo lo que nosotros podemos decir de él, a toda posición de ser, a toda actividad práctica o teórica". Frente al mundo, el filósofo sólo puede "cuestionar el modo de ser del mundo de la vida pre-científica y preguntarse por aquello que en él motiva al hombre para la nueva tarea y la nueva praxis que se denomina científica" Toda experiencia, concluye, "se dará sobre el suelo del mundo de la vida"[16]. Y en *Experiencia y Juicio* podemos leer: "Este *terreno universal de la creencia en el mundo* está presupuesto por toda *praxis,* tanto por la *praxis* de la vida como por la *praxis* teórica del conocimiento. El ser del mundo en su totalidad es lo sobreentendido, de lo que nunca se duda y que no ha sido adquirido primero mediante la actividad judicativa, sino que ya es presupuesto por todo juicio. *Conciencia del mundo es conciencia en el modo de la certeza de creencia"*[17].

Por otra parte, a Husserl se le ha hecho claro que la idea cartesiana del mundo como mera substancia extensa es "la cosa más vacía" y la más pobre (*das leerste Etwas).* Al mundo lo experimentamos vinculado esencialmente al hombre y a su historia, como un mundo pleno de sentido, de sentido que se ha sedimentado en el lenguaje y del cual nos apropiamos a través de la comunicación, del aprendizaje o de la tradición "El mundo en el que vivimos, escribe Husserl, y en que ejercemos nuestras actividades (...) nos ha sido pre-dado desde siempre como impregnado de una sedimentación de funciones lógicas; nunca nos ha sido dado en forma diferente que como un mundo en que nosotros u otros, cuya apropiación de experiencia nos apropiamos mediante comunicación, aprendizaje o tradición, hemos estado activos juzgando y conociendo de manera lógica"[18]. El mundo de la vida es el hori-

---

[16] *Die Krisis,,* Anexo VI. La Haya, M. Nijoff, 1954; p. 398-99.

[17] *Erfahrung und Urte.l.* Hamburg, Clasen Verlag, 2a. Ed.. 1954; p. 25

[18] *Ibidem, p. 39.*

zonte no explicitado, sino anónimamente vivido, substrato histórico constituido por tradiciones, factores culturales, valores éticos, sistemas de correlaciones intencionales subjetivas.

De acuerdo con lo anterior, el mundo es la instancia universal a la que toda experiencia singular remite. Él es el verdadero *a-priori* universal de nuestra experiencia, la plataforma global de sentido sobre la que se asientan las diversas "ideas finalizantes" que el hombre se formula para hacer surgir los mundos especializados: el mundo de la historia, el mundo de la cultura, el mundo de la ciencia, el mundo del proletariado, el mundo de la familia, el mundo universitario. Sustituir el mundo de la vida por un mundo particular, por ejemplo, por el mundo de los científicos, implica tomar la parte por el todo[19]. Bien vale la pena citar aquí un bello texto de Einstein: "Entre todas las posibles imágenes del mundo, se pregunta él, ¿qué lugar ocupa la que ha creado el físico? La nitidez, la claridad y la certeza no se obtienen más que a expensas de la plenitud. ¿Qué atractivos ofrece entonces el conocimiento de un sector tan limitado de la naturaleza cuando se descuida por timidez, todo lo que resulta más complicado y delicado? ¿Merece acaso el resultado de un esfuerzo tan modesto el término orgulloso de teoría del universo con el que se le denomina?"[20].

Husserl sintetiza su pensamiento en el siguiente texto de *Crisis:* El mundo de la vida "es el mundo de la experiencia concreta pre-científica donde el hombre se instala, actúa, construye proyectos y se realiza como científico, como político, como creyente. Es el mundo de la experiencia cotidiana donde el Yo que filosofa posee una existencia consciente y en el que se inscriben las ciencias y los científicos. En ese mundo somos objetos entre los objetos y en el polo opuesto, sujetos egológicos teleológicamente referidos a ese mundo como quienes lo experimentan, valoran, se preocupan. Un reino, en fin, de valores y metas, que no es sustituible por manifestación parcial alguna del mismo, como pretende el objetivismo científico, sino que subyace como sustrato englobante de todo acontecer y de cualquier obrar"[21].

---

[19] Cfr. *Krisis*, pp. 459-462.

[20] *Comment je vois le monde,* Trad. De Cros, Paris, Flammarion, 1934; p. 214.

[21] P. 107, Cfr. *Die Krisis*, 461, 484 y *Erfahrung und Urteil,* pp. 38 ss., 45 ss.

De acuerdo con todo lo anterior, el mundo no es objeto de duda como lo pensó Descartes. Él es el *a-priori* universal concreto y, como tal, Husserl lo asume como el camino más expedito para explicitar esa intuición anticipadora de la correlación hombre-mundo.

Pero detengámonos en ese "Yo que filosofa" y que "posee una existencia consciente" que Husserl ha mencionado en el último texto citado.

El camino cartesiano lo abandona Husserl no sólo por la duda sobre el mundo que él implica, sino también porque dicho camino conduce de forma precipitada a un "*cogito* vacío", irreal y sin interés filosófico como lo dice en *Crisis*:"En efecto -leemos allí- él llega, como de un sólo golpe al ego trascendental, pero por la ausencia de una explicación previa, este *ego* aparece aquí como vacío de todo contenido. Por consiguiente, no se ve de inmediato aquello que puede ganarse con el descubrimiento de este *ego*, y menos se ve aún más, cómo podría establecerse, a partir de allí, una ciencia fundamentalmente nueva y de gran importancia para la filosofía. (...) La recepción reservada a mis *Ideas* lo han dejado ver muy bien"[22]..

El Yo que filosofa y que posee una existencia consciente, el famoso Yo trascendental, no es otro que el Yo de carne y hueso que transita por las calles. Textualmente Husserl nos lo dice: "todo Yo trascendental (...) es un hombre en el mundo". Y de una manera más rotunda, después de preguntarse ¿Qué es el Yo trascendental de Fichte? responde: "el Yo trascendental de Fichte es el mismo señor Fichte ejerciendo funciones trascendentales".

Abandonando la visión dualista del hombre heredada de los griegos, Husserl lo concibe como una totalidad que gracias a su estructura puede vivenciar, experimentar el mundo como de hecho lo experimenta. A través de todas sus vivencias el hombre de carne y hueso capta con una conciencia espontánea los sentidos que posee la realidad gracias al diálogo, al encuentro con las intencionalidades de los hombres del pasado y con sus mundos vitales, o

[22] *Die Krisis, p. 158.*

bien, gracias a su propio diálogo mediante el cual enriquece los sentidos pre-dados con uno nuevo. Ya en los círculos académicos se habla de la inteligencia sensiente, de la inteligencia emocional, de la razón poetizante, es decir, de los sentimientos como vivencias donadoras de sentido, donación que se sedimenta en el lenguaje poético. Nuestra sensación no es el choque o encuentro entre dos cosas como lo pensó el empirista, ni tampoco es el encuentro por parte del sujeto de una representación o de una imagen en su solitaria inmanencia como lo pensara Descartes.

La sensación es un diálogo entre mi Yo-cuerpo y las realidades que definen al mundo de mi vida en cuyo horizonte ellas se me ofrecen. Nuestro cuerpo no es una cosa entre las cosas. Mi experiencia me ha convencido que Yo no tengo un cuerpo, sino que soy un cuerpo. Él constituye mi camino de acceso a las cosas, mi apertura originaria al mundo, mi saber consciente aunque prerreflexivo sobre el mundo: en verdad, Yo no pienso con el cuerpo o a través del cuerpo o desde el cuerpo, sino que pienso como cuerpo. No es el ojo el que ve. Soy Yo en cuanto cuerpo.

Sí, nuestra aprehensión de la verdad del mundo o nuestra dación de sentido al mundo se realiza en forma anónima, prerreflexiva, pre-predicativamente. Pero esta verdad pre-predicativa podemos llevarla a nivel de la predicación, gracias a esa otra vivencia que nos es dada tener, a saber, la reflexión. Y cuando reflexiono, estoy ejerciendo funciones trascendentales como las realizadas por el Yo trascendental del señor Fichte.

La "constitución" por parte del Yo y sus alcances ya habían entrado para Husserl en una clarificación no idealista desde la década de los veinte. Tenemos el testimonio de Heidegger en *Ser y Tiempo*: "el *a-priori,* escribe, no es construir apriorísticamente. Gracias a E. Husserl hemos aprendido de nuevo no sólo a comprender el sentido de toda genuina empiría filosófica, sino también a manejar el instrumento necesario para practicarla. El apriorismo es el método de toda filosofía científica que se comprende a sí misma. Por no tener nada que ver con una construcción arbitraria, pide la investigación del *a-priori* que se prepare con justeza el terreno fenoménico. El horizonte más cercano que tiene que quedar preparado para la analítica del 'ser-ahí' está en la cotidia-

nidad"[23]. Este texto de Heidegger lo considero muy importante porque él nos ayuda a aclarar no sólo sus relaciones con Husserl sino también a comprender lo que es la constitución y el Yo como *a-priori* trascendental: la constitución no es un 'construir' o un crear arbitrario del Yo. El Yo no crea nada. Constituir es ver en la reflexión cómo la realidad se me hace presente en el torrente de mis vivencias y cómo mis vivencias en la variedad de sus formas –percibir, imaginar, recordar, amar o desear- constituyen una manera determinada de Yo hacerme presente a la realidad y una manera determinada de hacérseme presente la realidad. Constituir es asistir en la reflexión al diálogo entre estas dos presencias –realidad y sujeto- y, por consiguiente, asistir a la génesis de un sentido, fruto de dicho diálogo. "Constituir, escribe Husserl, es un título que indica el sistema de vivencias vividas por la subjetividad". Y tenemos que hablar de un *a priori,* precisamente, porque la estructura de cada una de nuestras vivencias está determinando *a- priori* cómo nos podemos hacer presentes en nuestra 'cotidianidad' a la realidad y cómo la realidad se nos puede hacer presente. Como ya lo decía en *Ideas* una cosa es un árbol percibido y otra un árbol recordado, una cosa es el azul para el físico y otra cosa el azul del cielo para el poeta.

De acuerdo con lo anterior, la fenomenología, tal como la vivió el último Husserl, es *un método descriptivo cuyo objetivo es un saber sobre el mundo de la vida como el verdadero a priori universal concreto de nuestra experiencia sobre cuyo suelo nos es dado construir muchos mundos especializados como lo son, por ejemplo, el mundo de la cultura y el mundo universitario.*

Esta explicitación por parte de Husserl implica, entre otras tesis, las siguientes:

1ª. La esencia del mundo de la vida no la experimentamos como simple extensión. Su núcleo esencial se me da implicando espacio-temporalidad, movimiento, causalidad. "Existe, nos dice Husserl por ejemplo, una causalidad concreta universal. En ella viene necesariamente *anticipado* que el mundo intuitivo

---

[23] *Sein und Zeit,* p. 50.

sólo puede ser intuido como mundo *en un horizonte infinitamente abierto*, de modo que, en consecuencia, tampoco la infinita multiplicidad de las causalidades particulares puede venir dada ella misma, sino sólo anticipada en una dimensión de horizonte"[24]. Lo anterior quiere decir que la inducción, gracias a la cual es posible la experiencia humana, se fundamenta en la causalidad como invariable del mundo de la vida. Gracias a esta causalidad universal, son posibles, nos dice Husserl, "las hipótesis, inducciones, previsiones respecto de lo desconocido".

2ª. El sentido y significado de una realidad está predeterminado por su horizonte de donación. Es este horizonte el que aporta el sentido. "Todo lo dado, en cuanto dado, nos dice, remite a un *plus ultra* de sí mismo, al horizonte de donación"[25]. "Los objetos se encuentran a nuestra disposición, en calidad de objetos válidos para nosotros antes del conocimiento de los mismos. El sentirse afectados por ellos es previo a su captación conceptual. Afectación que no tiene lugar de modo aislado sino como acto, que surge en un contexto y bajo un interés determinado"[26] .

3ª. No existe ni un sujeto puro ni un objeto puro. Todo objeto presupone un sujeto y todo sujeto presupone un objeto. Ambos, sujeto y objeto, están mediados por el mundo donde la objetividad y la subjetividad tienen lugar. Lo que significa que el presupuesto de toda experiencia y el horizonte de todo "darse" con sentido, es el mundo de la vida. El mundo de la vida es, por consiguiente, la instancia trascendental o condición de posibilidad a la que toda experiencia singular remite y que en toda experiencia está implicado. Él es el verdadero "*a-priori* universal concreto" de todo conocer y de toda praxis y el suelo de nuestros mundos especializados: mundo de la ciencia, mundo universitario, etc.

4ª. La comprensión del mundo de la vida y de los mundos especializados construidos por el hombre puede ser alcanzada por dos caminos: por el camino de la historia, a través del cual efectuamos

---

24 *Die Krisis*, p. 34

25 *Ibidem*, pp.. *3-8, 12-15.,314 ss.* Cfr. Brand en *Welt, Ich und Zeit*, Haag, M. Nijhoff, 1955.

26 *Erfahrung und Urteil*. p. 39.

un seguimiento de la construcción temporal de ellos, o el camino de la psicología analizando genéticamente los actos del sujeto-hombre por los que dichos mundos han llegado a ser lo que son. Estos caminos fueron los seguidos por Husserl desde 1923 con *Filosofía Primera* hasta *Crisis*.

5ª. La verdad no es la adecuación del pensamiento con lo que es, ha sido y será eternamente. Ella es encuentro y diálogo. Es el sentido que se construye intersubjetivamente en el encuentro del hombre con la facticidad que define su mundo entorno. Por consiguiente, la verdad no se descubre. Ella se constituye a través de las diversas praxis humanas sobre la realidad. Un concepto es la sedimentación de esta experiencia humana que, en el presente histórico viviente, retiene un pasado y se abre a un horizonte de futuro. A diferencia de Heidegger para quien la historia es la historia del olvido del ser, para el fenomenólogo la historia es la historia de la construcción –constitución- del ser, es decir, del sentido del ser.

6ª. Toda verdad predicativa, la enunciada en los juicios, no sólo presupone sino que se fundamenta en una verdad pre-predicativa, en el sentido que se nos revela en la experiencia cotidiana.

7ª. La estructura esencial del "Yo" no es la de una cosa que permanece siempre idéntica a sí misma. Su estructura esencial es la temporalidad. Las vivencias que conforman nuestra experiencia no son un caos de vivencias. Ellas conforman una estructura unitaria: el "Yo" es precisamente esta unidad que se construye a través del tiempo. El "Yo" no es una vivencia más entre las vivencias. Tampoco es una cosa que permanece siempre la misma. El "Yo" está constituido por la unidad de un pasado, un presente y un futuro. No somos sólo lo que somos, sino también lo que hemos sido y lo que seremos. Por consiguiente el "Yo" se define a partir de sus horizontes temporales. Él es la expresión dialéctica de las tensiones entre sus antes y sus todavía-no, entre sus retensiones y sus protensiones.

Escuchemos a Husserl: "El horizonte de la conciencia abarca con sus implicaciones intencionales lo determinado e indeterminado en ella, lo conocido y lo desconocido, lo cercano y lo lejano. No abarca, pues, sólo el mundo circundante actual, presente, que es ahora, sino también, como se ve en el recuerdo y en la expectativa; lo infinito del pasado y del futuro. Al curso viviente de la actualidad pertenece siempre el dominio de un pasado inmediatamente consciente. Consciente en la resonancia inmediata de

la percepción anterior, y el dominio del futuro inmediato, consciente de lo que viene enseguida. Detrás de este pasado retencional inmediato, está también, el pasado liquidado que como horizonte abierto es consciente en cierto sentido y al cual se puede dirigir la mirada, es decir, un reino que se puede volver a despertar en el recuerdo. Por otro lado, tenemos un horizonte abierto del futuro lejano infinito, al cual se dirigen nuestros actos futuristas, sospechas, esperanzas, previsiones, resolución y fijación de metas"[27].

En el caso colombiano, la anterior concepción de la fenomenología como ciencia del mundo de la vida está a la base del pensamiento de Guillermo Hoyos, quien en diálogo con otros pensadores, en especial con Kant y Habermas, en numerosos textos, nos ha dado a conocer sus ricas reflexiones sobre el mundo de la cultura y de la ciencia, el mundo ético y político. Quisiéramos destacar, de manera especial, sus análisis críticos contra la positivización de las ciencias. Con Husserl, él ha insistido en cómo el positivismo no sólo "decapita a la filosofía", sino también a la dignidad humana pues, como decía nuestro Maestro, "ciencias de hechos sólo producen meros hombres de hechos".

Esta fenomenología del último Husserl ha sido también la que ha nutrido todas mis reflexiones, las cuales he dejado consignadas en numeroso escritos.

Quisiera, finalmente, llamar la atención de cómo Husserl habló de la posibilidad de una fenomenología empírica. Hemos visto que según él, el hombre también se experimenta como un "objeto entre los objetos del mundo"[28], es decir, como una realidad privada de inmanencia. Por otra parte, superando el dualismo griego, consideró al ser humano como una unidad donde la conciencia no es una substancia al lado de la substancia cuerpo, sino un acto que pertenece como fenómeno a ese "*Yo anímico real,* o sea, el empírico, el sujeto inherente al alma, donde el alma está *constituida como una realidad enlazada con la realidad del cuerpo*

[27] *Erste Philosophie, II,* p. 149..

[28] Die Krisis, pp. 107,182.

o entretejida en ella"[29]. El alma, "es en efecto, incesantemente, una con el cuerpo"[30]

En los últimos años algunos pensadores han partido de aquí para llevar a cabo lo que se ha denominado una "naturalización de la fenomenología", la cual implicaría una "naturalización de la conciencia"[31] al fundamentar a ésta en el cuerpo humano, presentándonos una explicación de la unidad y de la diferencia de cuerpo y conciencia que se contrapone abiertamente a la concepción de la subjetividad propia de la modernidad, en la cual aquella es definida como inmanencia pura, instancia autónoma de la certeza y por lo mismo de la verdad[32].

Según ellos, Husserl con la teoría de la intencionalidad, dio las bases para cuestionar la subjetividad inmanente de la modernidad, cuestionamiento que Heidegger lleva adelante cuando al analizar la llamada conciencia perceptiva llega a la conclusión de que lo único verificable no son las llamadas sensaciones, sino un simple "estar-fuera de-sí" antes las cosas mismas[33] que no da margen para contraponer objeto y sujeto. Al analizar críticamente las concepciones de los filósofos mencionados y recurriendo a los nuevos datos de la neurología y la biología, estos pensadores buscan mostrar cómo la conciencia se funda en nuestra realidad corporal y cómo, en este sentido, hay entre conciencia y cuerpo una identidad, aunque al mismo tiempo una diversidad, pues al sernos la conciencia accesible en sí misma, se nos revela como un fenómeno diverso a los otros fenómenos corporales.

---

[29] *Ideen II*, Haag, M. Nijhoff, 1952; p. 93, Cfr. *Ibidem*, && 62-65, Anexos 22-23; *Ideen II*, Drittes Kapitel.

[30] *Ideen II*, p. 167.

[31] El mismo Husserl utiliza el término "*naturalización de la conciencia*": "Que cuerpo y alma formen una unidad de experiencia propia y gracias a esta unidad lo anímico reciba su sitio en el espacio y el tiempo: en ello consiste la legítima "naturalización" de la conciencia". *Ibidem*, p. 168.

[32] Cfr. Petiot, J.; Varela, F., Pachoud, B.; Roy, J.M. *Naturalizing Phenomenology. Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*. Stanford, Stanford University Press. 641 págs.

[33] Cfr. *Sein und Zeit*. No. 34.

En Colombia Juan José Botero realiza sus investigaciones en relación con esta naturalización de la conciencia[34]. Por su parte Germán Vargas Guillén quien, sin abandonar el marco de la fenomenología eidética y sin recurrir a los datos de las ciencias naturales, investiga la posibilidad de una "naturalización de la conciencia" por los caminos de la Inteligencia Artificial[35]. Para él, fenomenológicamente, en el ámbito de la lógica, se pueden construir plataformas computacionales que den cuenta de las estructuras de la subjetividad protooperante, es decir, que muestren cómo opera la subjetividad "frente a la elaboración de conocimiento, o frente a la toma de decisiones, o frente a la creación de una obra de arte, o frente a la resolución de un problema moral".

Los recientes descubrimientos de la ciencia sobre el genoma humano nos invitan a ser humildes: el número de nuestros genes nos colocan muy cerca del gusano. Pero la concatenación de estos genes, que posibilitan el fenómeno de la conciencia, nos ponen también de presente nuestra grandeza. Estos descubrimientos nos permiten a los creyentes no cesar de admirar ese milagro sin igual de la creación de un mundo tan coherente; a los de espíritu franciscano a cantarle, desde la visión de una fraternidad universal, a nuestro hermano sol que nos hace partícipes de su energía, a nuestra hermana agua que vivifica nuestro cuerpo y al hermano perro de Gubio que nos da enseñanzas de lealtad y de servicio; y a nosotros los bonaventurianos, no sólo a descubrir en toda la naturaleza los vestigios y huellas del Creador, sino ante todo, a comprender cómo, en cuanto imágenes de Dios[36], tenemos el privilegio de ser también creadores, creadores de muchos mundos, entre otros del

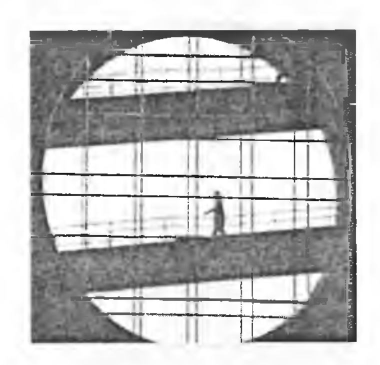
[34] Cfr. Botero, J. J.; Ramos, J. ;Rosas, A., *Mentes reales. La ciencia cognitiva y la naturalización de la mente.* Bogotá, Siglo del Hombre Eds. Universidad Nacional de Colombia, 243 págs.

[35] Cfr. Fenomenología e Inteligencia Artificial. Los límites de la subjetividad, en *Estudios de Filosofía,* Universidad de Antioquia, (En prensa): La noción husserliana del eidos platónico. Una lectura desde la I.A., en *Praxis Filosófica*, Universidad del Valle, (10-11) 99: 282-303.La fenomenología ante la I.A., en *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana,* (80-81) 2000, 10-23. La naturalización de la fenomenología, en *Franciscanum*, 2001, (en prensa).

[36] *Obras de San Buenaventura.* Madrid, BAC, 1945; I, pp.243, 573, 583.

mundo de la cultura y, dentro de él, del mundo universitario, en cuyos horizontes nos es dado tomar claridad, a través de la filosofía, de que también somos creadores de nuestro propio ser, de que somos seres teleológicos, que nuestro ser es un tener que llegar a ser lo que nosotros mismos hayamos decidido, que el sentido de nuestra existencia es, según Husserl "ser para sí, es querer ser sí, es poder ser sí, según nuestra naturaleza y nuestra manera propia; por consiguiente donde el ser reside en el esfuerzo infinito para realizar tal poder"[37]. A diferencia del gusano, cuya existencia es un destino puesto que no le es dado trascender su finitud, nosotros, como me lo enseñó Husserl, somos "seres de tareas infinitas". ¡Vivamos la filosofía como la filosofía de un "todavía-no" de nuestro ser y de nuestro mundo!.

[37] La filosofía como autorreflexión de la humanidad, en *La filosofía como ciencia estricta,* Buenos Aires, Ed. Nova, 1969; p.130.



CAPÍTULO 1

PERSONA: CONCEPTO Y REALIDAD

Pour que la philosophie soit sauvée, il faut qu'elle soit une philosophie de l'homme; pour que l'homme soit sauf, il faut que la philosophie de l'homme soit une philosophie de la personne.

I. Gobry

Una de las tesis fundamentales del pensamiento medieval fue aquella que sostiene que "el lugar de la verdad es el juicio". En contra de esta tesis la fenomenología sostiene que el lugar primordial de la verdad es la experiencia[38]. El mundo de la predicación, el mundo de los conceptos y de los juicios se justifica como el esfuerzo del ser humano por delimitar, fijar y esclarecer el sentido de aquello que hemos experimentado en la vida cotidiana,

[38] Cfr. Husserl, E. *Erfharung und Urteil.* Hamburg, Claassen Verlag, 1954; p. 4 ss. Heidegger. M. Von Wesen der Wahrheit. Frankfurt A.M. V. , Klostermann, 1954; p. 14 ss.

algo necesario para la comunicación y el diálogo entre los hombres. Si no nos ponemos de acuerdo en el sentido de la experiencia que se ha sedimentado en el lenguaje, el diálogo sería imposible. Pero la verdad predicativa presupone y se fundamenta en una verdad prepredicativa, la vivida a través de la experiencia.

Recordemos que la teoría de las ideas de Platón surge a raíz de un problema de comunicación. A Sócrates se le pide un consejo acerca de la virtud que podría perfeccionar al alma[39]. Pero ¿cómo dar un tal consejo "si no tenemos ninguna idea de qué cosa pueda ser la virtud? ¿Cómo íbamos a poder dar a nadie un consejo sobre el mejor medio de adqu'rirla?". Según el texto platónico no nos podemos sentir satisfechos con una simple enumeración de ejemplos: "la virtud es no solamente (...) sino también igualmente: (...) y (...) "sin subordinar estos ejemplos a un género supremo. Se hace necesario primero saber "qué es lo que hay de idéntico" en los ejemplos citados, cuál es la "idea una" que "siempre es idéntica a sí misma", pasar de la pluralidad a la unidad "de lo mismo", de la extensión a la comprensión.

Los conceptos son, por consiguiente, necesarios para posibilitar el diálogo entre los hombres como seres intersubjetivos. Ellos, sin embargo, a causa de su carácter universal y abstracto desconocen la riqueza de la realidad concreta y cuando pretenden expresar la esencia de dicha realidad no sólo se alejan definitivamente de la misma, sino que las más de las veces la niegan. No desconocemos que ciertas estrategias utilizadas para no alejarnos de la realidad como son, por ejemplo, el recurrir a los estilos novelísticos o teatrales, pueden conducimos a una situación similar pues el peso de la realidad termina por obnubilar nuestro pensamiento haciendo imposible el esclarecimiento que el filosofar debe aportar para la comprensión de la realidad. Citemos, por ejemplo, *La náusea* de Sartre que nos describe a un personaje -Roquetin- en el cual difícilmente podríamos reconocer a un ser humano que ha logrado realizarse como persona. Él es un esquizofrénico. Esta dificultad para expresar mediante conceptos la riqueza de nuestra experiencia de la realidad la podemos com-

[39] Cfr. Laques, 191 y ss.

probar precisamente cuando nos interrogamos hasta qué punto el concepto filosófico de persona traduce la riqueza de nuestra experiencia del hombre como persona.

Comencemos por recordar que los griegos no reconocieron al hombre como persona, sino como ciudadano y que la categoría de ciudadano se le atribuyó tan sólo al veinte por ciento de sus habitantes. De aquí que Aristóteles sostuviera que "el Estado es anterior a la familia y al individuo, puesto que el todo necesariamente debe ser antes que la parte"[40] y que se esforzara por justificar la esclavitud, la superioridad del hombre sobre la mujer o la de ciertos pueblos y razas sobre otros. De aquí también que definiera inicialmente al hombre como "animal político" y que cuando lo definió posteriormente como "animal racional", su *logos* expresaba la capacidad de ese animal político para un "decir argumentado" cuando presentaba sus puntos de vista en el *ágora*. Y si lo reconoció como un sujeto ético, debemos tener en cuenta que, dada su visión, la ética estaba subordinada a la política y no la política a la ética y que, entre otras cosas, insistiera en los deberes del hombre como ciudadano y no en sus derechos como persona.

Los griegos conceptualizaron su experiencia del hombre definiendo a éste como sustancia y, como tal, perteneciente al mundo físico, único mundo que ellos conocieron. Interesados por lo abstracto y universal vieron al hombre concreto como la fenomenalización de algo universal, a saber, la especie humana o, cuando mucho, como un momento del ciclo eterno de sucesos que se repiten: el hombre era un simple "algo", una cosa entre las cosas, un "algo" impersonal y no un "alguien". El mundo griego es un mundo de cosas entre las cuales se destaca el hombre por su "racionalidad". Pero éste es simplemente una cosa o, en su lenguaje técnico, una sustancia.

La visión del hombre como persona aparece con el cristianismo y es el mayor aporte social, jurídico y filosófico de éste a la cultura occidental. La vivencia del Evangelio por los primeros cristianos les permitió experimentar que el hombre era algo sagrado, un fin en sí mismo, sujeto de derechos inalienables, libre y por

---

[40] *Pol.* A 2; 1253ª, 19.

lo mismo responsable, un ser de relación, es decir, intersubjetivo y en pie de igualdad con los otros, como un "alguien" cuyo ser es tener que llegar a ser, como un proyecto de superación indefinida individual y socialmente. Los creyentes tenemos que agradecerle al cristianismo que nos sea lícito nos consideramos, inclusive, como imágenes del mismo Dios. Que fue el cristianismo el que introdujo a Occidente esta visión del hombre como persona fue bien expresada por R. Garaudy cuando aún era marxista: "El cristianismo ha creado, escribe, una nueva visión del hombre: la persona humana. Tal noción era tan extraña al racionalismo clásico que los padres griegos no fueron capaces de expresar esta nueva realidad. El pensamiento helénico no estaba en grado de concebir que el infinito y el universal pudieran expresarse en una persona"[41].

¿Cómo conceptualizaron los pensadores cristianos esta experiencia del hombre como persona?[42]

San Agustín (354-430) es el primer pensador cristiano que convierte al ser del hombre en su problema fundamental[43] y el primero, que sepamos, utilizó el término *persona* en sentido filosófico para hablar no sólo de la Trinidad, sino también para designar al hombre como "ser singular e individual". "Cada hombre, escribe, es una persona"[44]. A partir de su experiencia existencial se detiene en características estructurales del hombre que más tarde serán asimiladas por los pensadores franciscanos. Definir al hombre concreto se le presenta como algo imposible ya que el hombre "no es": "*magna enim quaedam res est homo*". Por principio, el hombre a causa de su libertad y de su vocación apunta a un más allá[45]. Afirmación rotunda de la persona como "intimidad", en cuya soledad el hombre se encuentra consigo mismo, con el 'otro' y ejerce plenamente su libertad, lo que lleva a Agustín a exclamar: "no vayas fuera, vuelve a ti porque en el interior del

---

41 *Qu est-ce-que la morale marxiste?* París, Sociales, 1963; p. 63.

42 El término *persona* es la traducción latina de la palabra griega *prósopon*. Se ha discutido sobre su sentido original. Se le ha dado el sentido de *máscara*, del *personaje* representado por la máscara, del *papel del personaje* y del *hombre singular*.

43 "dos de los problemas de la filosofía: uno acerca del hombre, otro acerca de Dios". *De Ordine* I, 8,81.

44 *De Trinitate*. VII, 6,11.

45 Cfr. *Confesiones*, IV, 14,22.

hombre habita la verdad. Y si encuentras que tu naturaleza es inestable, trasciéndete a ti mismo"[46]. Afirmación rotunda, igualmente del hombre como ser en relación con los otros: "mi amor es mi peso; él me lleva a dondequiera que voy"[47].

Boecio (480-524) desconociendo el sentido existencial que Agustín le había dado a su reflexión sobre el hombre, reasume la mentalidad aristotélica y define a la persona como una "sustancia individual de naturaleza racional"[48]. Boecio se mueve en el orden lógico, en el mundo de las esencias aristotélicas que se expresa en los conceptos. Bien vale la pena citar la crítica que le hace un tomista: "Como buen dialéctico, Boecio busca la claridad en los conceptos. Quiere encontrar una definición clara y rotunda que sea aceptada por todos. Ello es un mérito y una limitación. Ha quedado circunscrito al orden de las esencias, que se expresa en los conceptos, y llega al orden real sólo de un modo mediato. Las categorías lógicas son puros instrumentos, auxiliares de la mente, para llegar a cumplir su tarea de describir la realidad. El orden de las esencias es un orden abstracto, fijo e inmóvil. Sin romper esas vallas y entrar de lleno en el ser existente ¿cómo podría Boecio develar un poco más el misterio personal?"[49].

Antes de considerar el pensamiento de Santo Tomás mencionemos a Ricardo de San Víctor (1111-1173) ya que gracias su mentalidad agustiniana superó el orden lógico y esencialita para incorporar en el concepto de persona su dignidad -ser un "alguien" y no un "algo"- su incomunicabilidad y unicidad y de manera especial para fundamentar la comprensión filosófica de la persona no en el plano de la esencia, sino en el de la existencia, algo totalmente imposible para una mentalidad griega. "La persona es, nos dice, una existencia incomunicable de naturaleza racional"[50]. "Con el nombre de persona, añade, se designa no tanto un algo sino un alguien"[51] (*nomine personae non tam quid quam quis designatur)*

[46] *De veritate relig.*, 39, 72. Cfr. *Confesiones* III, 6, 1; IX, 4,7.

[47] *Confesiones*, X, 9,10.

[48] *De duabus naturis*, cap. 3.

[49] Lobato, A. *La persona*. Roma, 1973; p. 200.

[50] *De Trinitate*, IV, 23, 945ª. Migne, *Patrología Latina*, 196.

[51] *Ibid*, IV, 7, 934 c.

Tomás de Aquino conceptualiza de nuevo a la persona con mentalidad aristotélica. Es decir, dentro de un orden exclusivamente lógico y esencialista, insistiendo en las categorías de sustancia y naturaleza. Inicialmente en el *Comentario a las Sentencias* introdujo una variante en la definición de Boecio. La persona es, nos dice, "un subsistente distinto en la naturaleza intelectual"[52]. En la *Summa Theologica* retoma, sin embargo, textualmente la definición de Boecio[53].

De esta manera aplica al hombre la noción de sustancia que Aristóteles aplicó primariamente a las cosas materiales. El hombre desde este punto de vista sería una *cosa entre cosas.* Su naturaleza racional tan sólo lo haría una *supercosa.* Añadamos que la visión esencialista de Santo Tomás sobre la persona se empobrece aún más cuando la relacionamos con el principio que defendió para explicar la multiplicidad de individuos dentro de una especie. El principio de individuación según él es "la materia determinada cuantitativamente" *(materia signata quantitate).*

La concepción aristotélica-tomista tiene en cuenta sin duda aspectos esenciales que se dan en la persona, pero que conciernen no tanto a la persona en cuanto persona, sino más bien a sus supuestos ónticos, a los fundamentos de su ser como son: independencia óntica, individualidad, racionalidad. Pero aquello que finalmente constituye al ser personal tal como comenzó a ser experimentado en Occidente con el cristianismo, no llega a ser conceptualizada en la citada visión.

Un paso decisivo se da con la Escuela Franciscana cuyos pensadores definieron a la persona en términos éticos, con determinaciones que conciernan a su dignidad y a su valor, acentuando su libertad, independencia e incomunicabilidad o singularidad. Desde este punto de vista se anticipan las reflexiones contemporáneas sobre la dignidad de la persona y sobre la existencia como proyecto que debe ser realizado a partir de la libertad que opta por los valores que le permiten transformar la persona en *personali-*

[52] 1, *Sent.*, d. 23025.

[53] Cfr. *S. Th.* I,29.

dad. Los pensadores franciscanos encontraron un apoyo en San Agustín para explicitar la forma como Francisco de Asís y sus discípulos experimentaron al hombre y a su mundo.

Recordemos cómo en San Agustín el dualismo clásico de lo inteligible y lo sensible se convirtió en el dualismo de lo temporal y lo eterno y que la persona fue valorada como interlocutor de Dios, lo cual le otorgaba una dignidad que lo colocaba por encima de toda realidad sensible y material. La persona, en contra de la visión aristotélica, dejaba de ocupar un puesto, un *lugar en la naturaleza*, para ocupar un puesto en la historia, historia concebida como la sucesión de actos voluntarios y no como hechos surgidos de la necesidad propia de la naturaleza física que le sirve de escenario.

La experiencia franciscana correspondía a este pensar existencial de San Agustín. En el mundo vivencial de Francisco de Asís la praxis tiene primacía sobre la teoría, los seres singulares -hermano sol, hermano perro de Gubio, hermano cuerpo, hermano Antonio- sobre la abstracta y universal naturaleza, la valoración de la subjetividad individual sobre la noción vacía de humanidad, la fraternidad universal sobre el universo como simple suma de *substancias individuales*, el mundo como suma de presencias vividas como dones promovibles a un sentido sobre el mundo como simple suma de *cosas que están ahí.*

El sentir, el valorar y el actuar franciscanos se fundamentan en una opción ontológica y en una decisión axiológica. Esta opción y esta decisión unidas a la capacidad de percepción y a la sensibilidad especial para interpretar lo percibido en términos de símbolos y de signos, constituyen la fuente originaria de inspiración de todos los maestros de la Escuela Franciscana. Veámoslo en relación con la experiencia del hombre como persona.

Inicialmente Alejandro de Hales hace un aporte valioso: el hombre es imagen de Dios, no sólo gracias a su alma como se pensaba hasta entonces, sino gracias a todo su ser, por consiguiente, incluyendo su cuerpo. Y si pensamos en el Verbo Encarnado, se debería decir que el ser *imagen* conviene más al hombre que al ángel y, en este sentido, nos encontramos ante un elemento consti-

tutivo de la persona humana[54]. Esta dignificación del cuerpo humano será reforzada por el ejemplarismo bonaventuriano[55] y de manera especial por Duns Scoto con sus tesis de la *forma de corporeidad*[56] y con su *principio de individuación (haecceitas)*[57]. El cuerpo del hombre no sólo es plenamente humano, sino que es el cuerpo de una determinada persona con nombre propio, ser singular e irrepetible. La animalidad aristotélica deja de ser el género próximo que unida a la racionalidad como diferencia especifica definiría al hombre. Para Scoto el individuo es más valioso y perfecto que la especie. Y añade algo más: lo singular y concreto, cuyo sentido e inteligibilidad escapan al conocimiento abstracto, puede ser conocido intuitivamente por el hombre. Guillermo de Ockham encontrará aquí una base para la elaboración de una metafísica que ya no es de lo universal, sino de lo singular[58]. Para él no existen naturalezas universales: ser real es ser singular. Por consiguiente, no tiene sentido buscar "la causa de la individuación, sino más bien la causa que hace posible que algo pueda ser común y universal"[59]. El concepto es la misma intencionalidad del alma *(intentio animae)* mediante la cual se hace presente frente a una realidad singular, presencia que se expresa en términos lingüísticos como signo[60].

---

54 Cfr.*Glossa in quatuor libros sententiarum Petri Lombardi*. II d. 15, n. 8. Quaracchi. Cit.por Merino, A., *Historia de la filosofía franciscana*. Madrid, BAC, 1992; p.26.

55 Cfr. *Itinerario de la mente hacia Dios*. C. 2, n. 12.

56 Cfr. *Ordinatio*, IV, d. 11, q. 3, n. 45.

57 Cfr. *Reportata Parisiensia*, II, d. 12, q. 8, n. 5.

58 Cfr. Herrera, Daniel. *La concepción lingüística del conocimiento de Ockham*. En: *VIII Coloquio de la Sociedad Colombiana de Filosofía. La filosofía del medioevo*. Bogotá, Biblioteca Colombiana de Filosofía, USTA, 1987; pp. 61-76.

59 Cfr. *In Prim. Liber Sent*. D. 2,9,6.

60 Humberto Eco en sus *Apostillas a El nombre de la Rosa*, nos cuenta cómo buscó en Ockham el "auxilio racional para penetrar los misterios del signo en aquellos aspectos donde Saussure aún es oscuro". En esta misma obra nos cuenta cómo el protagonista de su novela debería estar "dotado de un gran sentido de observación y una sensibilidad especial para la interpretación de los indicios, cualidades que sólo se encontraban dentro del ámbito franciscano...; además sólo en los occamistas se encontraba una teoría desarrollada de los signos... Sólo en Bacon y Occam los signos se usan para abordar el conocimiento de los individuos". Barcelona, Lumen, 1984. p. 23 y 30.

San Buenaventura al explicitar su experiencia de la persona pone de presente otros elementos constitutivos de ésta. La filosofía griega consideró la *relación* como un simple accidente. Pues bien, para San Buenaventura la relación es un elemento constitutivo, esencial del hombre como persona[61]. Ser persona es ser en relación y esto en un triple sentido. En primer lugar la persona está en relación con toda la realidad, su apertura a ésta es radical como lo pensará también Scoto, lo que equivale a decir que el hombre está intencionalmente dirigido hacia lo otro[62]. La persona es, en segundo lugar, un ser en relación especial con Dios, relación que equivale a lo que Zubiri llama la *religación*[63]. Finalmente, el hombre es un ser en relación con los otros, es decir, un ser intersubjetivo.

Además de los aportes de Duns Scoto que ya hemos mencionado, el máximo maestro de la Escuela Franciscana explicitó otros elementos constitutivos fundamentales de la persona a partir de la definición de Ricardo de San Víctor para quien, como lo vimos, *la persona es la existencia incomunicable de naturaleza racional.* Concibiendo el prefijo *ex* de existencia en un sentido cercano al de Heidegger: considera que él apunta a la persona como la raíz y fuente a partir de la cual es definible como proyecto. La persona, según él, se caracteriza como *ultimo solituda*: *"para la personalidad se requiere la ultimo solituda o la negación de dependencia actual o aptitudinal* "[64]. La persona está instalada en una últi-

---

[61] Cfr. *Hexaëmeron*. Col. 10. n. 7.

[62] Heidegger ha analizado por extenso la *intencionalidad* en Scoto en su tesis de habilitación titulada *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus*. Esta apertura radical del hombre a la realidad en cuanto elemento constitutivo de la estructura de la persona humana se puede considerar un anticipo de la tesis de la correlación hombre-mundo de Husserl la cual es la base para la definición del hombre como *Welterfahrendes Leben* (Husserl), *ein-in-Weltsein* (Heidegger), un *étre aú monde* (Sartre), un *atre voué aú monde* (Merleau-Ponty)

[63] Zubiri expresamente recurre a San Buenaventura para fundamentar su teoría de la religación. Según él, San Buenaventura "hacía consistir toda persona aún la finita, en una relación y caracterizaba dicha relación como un *principium originale*. La persona envuelve en sí misma una relación de origen para San Buenaventura. La religación no es una propiedad ni una necesidad; es algo distinto y superior: una dimensión formal del ser personal humano". *Naturaleza, historia y Dios*. Madrid, 1959. p. 320.

ma soledad, es esa interioridad incomunicable en la cual se puede encontrar el hombre consigo mismo para optar autónoma y libremente por aquellos valores que le permitirán realizarse como ser cuyo ser es tener que llegar a ser.

Así pues, como ya lo hemos dicho, la visión franciscana de la persona se enuncia preferentemente en términos éticos y tiene más en cuenta su dignidad y valor: la persona es un ser que, sobre la base de su substancialidad, individualidad y racionalidad, *está referido al mundo de los valores, está abierto a los valores, se siente atraído por los valores y es capaz de acogerlos libremente dentro de sí para salir de sí y trascenderse en un horizonte sin límites, en un "progreso infinito"*[65]. La persona es capaz de intuir los valores y de entregarse voluntariamente a lo visto con el fin de realizarlo. Persona quiere decir, para el franciscano, movimiento del ser hacia el valor, lo cual se cumple en el conocimiento intuitivo (el de la experiencia) y en el amor. La persona, en verdad, no es, la persona es un tener que llegar a ser, a ser mediante la apropiación de los valores. Ser persona es tener la posibilidad de forjar una *personalidad* ¿Cuál? Esto lo decidimos en la soledad de nuestra interioridad. ¡De aquí que la persona sea un *misterio!*

En la visión franciscana se da así un anticipo de la visión que se tiene hoy en día de la persona como lo veremos más adelante.

La filosofía moderna radicalizó el dualismo cuerpo-alma que occidente heredó de los griegos al considerarlos como dos realidades opuestas radicalmente. Para Descartes en el universo sólo existen dos substancias: pensamiento y extensión. Nuestro cuerpo pertenece a este mundo de la extensión. Y en su "funcionamiento" es asimilado a una simple máquina. En sí, el hombre es sólo pensamiento: "hablando con precisión no soy más que una cosa que piensa, es decir, un espíritu, un entendimiento, una razón. ¿Qué soy entonces? Una cosa que piensa"[66]. Y en otro texto afirma: "El

---

[65] Este llamado que se le hace al hombre como persona de trascenderse a sí mismo en forma indefinida llevó a Husserl a decir: "el hombre es realmente la imagen de Dios. En un sentido análogo a como la matemática habla de puntos, rectas, etc. infinitamente lejanos, cabe decir aquí comparativamente: Dios es el *"hombre infinitamente lejano" (Gott ist der uneendlich ferne Mensch*), O. c. p. 67.

[66] *Meditaciones metafísicas*. (Trad. De V. Peña). Madrid, Alfaguara, 1977; p. 25.

Yo, es decir, el alma por la que soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo"[67]. De acuerdo con lo anterior, Descartes reduce la persona a *autoconciencia*, y el llamado cuerpo humano a pura extensión, inaugurando así la filosofía de la *"razón pura"* y aquellas concepciones *cientistas y positivistas* del hombre que tanto combatió Husserl en sus últimos años[68]. Conocemos los esfuerzos de los racionalistas que le siguieron para explicar las innegables relaciones cuerpo y alma: el ocasionalismo de Malebranche, el monismo panteísta de Spinoza, la armonía preestablecida de Leibnitz.

En la filosofía moderna merece mención especial Kant, quien al reflexionar sobre la persona lo hizo de nuevo en términos éticos. La persona, nos dice, es un fin en sí mismo. Los otros seres son medios. De aquí que la persona tenga *dignidad* mientras las cosas en cuanto son medios tan sólo tienen *precio*. Su rotunda afirmación de que la persona nunca puede ser tratada como medio sino como fin le permitió convertirse en uno de los abanderados de los derechos humanos[69].

Hoy en día la reflexión sobre la persona ocupa lugar preponderante. Algunos como Gobry, a quien citamos al inicio de este ensayo, consideran que dicha reflexión es la única que justifica la existencia de la filosofía. Se podía decir que se da un gran esfuerzo por superar el intelectualismo cartesiano que redujo el hombre a puro pensamiento, al idealismo que preconizó la pérdida de lo individual en lo universal y a todo cientismo o positivismo que pretenda reducirlo a cosa manipulable de acuerdo con determinados intereses. El nuevo personalismo busca recuperar al hombre existente como espíritu encarnado, como ser intersubjetivo, como ser llamado a trascenderse mediante la apropiación de valores que le permitirán crearse así su propia personalidad, fundamento de su singularidad y, como ser "situado", pertenecer a un determinado mundo -mundo de la vida- que constituye el horizonte de su propia posible realización. Para llevar adelante su proyecto la

---

[67] *Principia Philosophiae* I, 8.

[68] Citemos tan sólo aquella afirmación que hace en Crisis: "Meras ciencias de hechos hacen meros hombres de hechos". Ed. Cit., p. 4.

[69] Cfr. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Berlín. Werke Ak. Ak. 17, p. 429.

mayoría de los filósofos recurren no a un pensamiento abstracto y categorial, sino a un esclarecimiento mediante procedimientos descriptivos de la experiencia que tienen de la persona.

Como suelo de la visión actual del hombre está el movimiento fenomenológico, mereciendo mención especial Scheler quien da inicio en Alemania al personalismo, un personalismo pensado desde el mundo de los valores. Para el fenomenólogo la persona es constitutivamente un ser cuyo ser es tener que llegar a ser, lo que logra en la medida que intencionalmente se dirija a los valores para apropiárselos y al apropiárselos configurar una personalidad.

Husserl nos puso de presente cómo la visión del hombre occidental aparece cuando los griegos tomaron conciencia de que nuestra existencia no era un destino regido por los dioses o por la naturaleza, sino un proyecto una tarea que debería ser asumida por cada uno de nosotros: para la existencia humana "ser es ser para sí, es querer ser sí, es poder ser sí, según su naturaleza y su manera propia; por consiguiente, donde el ser reside en el esfuerzo infinito para realizar tal poder"[70]. El Yo del último Husserl está determinado expresamente por la estructura de la temporalidad, que lo convierte en un ser histórico, en un ser en devenir. Antes que *cogito* la persona es un "Yo puedo", un Yo que desplazándose por el espacio móvil de los éxtasis temporales, puede contemplar su facticidad como lo que ha llegado a ser, que contempla esta facticidad como base para proyectarse hacia el horizonte de sus infinitas posibilidades. Este horizonte lo convierte en un "Yo puedo" y en un "Yo debo": en un "querer y deber ser en forma teleológica", en un ser que le confiere a su existencia el sentido de una existencia que evoluciona hacia formas ideales (los valores) de vida y de ser. De esta manera el *télos* "de las naciones singulares y de los hombres individuales, se halla en lo infinito, en una idea infinita, a la que arcaicamente tiende, por así decirlo, el total devenir espiritual". Husserl añade: "tan pronto como se ha vuelto consciente como télos en su desarrollo, necesariamente se toma también práctico como fin de la voluntad"[71].

---

[70] "La filosofía como autorreflexión de la humanidad". En: *La filosofía como ciencia rigurosa*. Buenos Aires, Nova, 1969; p. 130.

[71] *Krisis*, p. 320.

A partir de estas consideraciones Husserl afirmó que "la filosofía en cada caso históricamente real es el intento en mayor o menor medida logrado, de realizar la idea conductiva de la humanidad", gracias a la cual la historia es la "historia del dejar ser de la humanidad finita para llegar-a-ser una humanidad de tareas infinitas"[72].

Mencionemos brevemente algunos nombres que se han movido dentro de esta perspectiva y cuyo pensamiento es bien conocido en nuestro medio.

Max Scheler, de una y otra manera, insistió en la individualidad de la persona, en su irreductibilidad a la categoría de sustancia y en la imposibilidad de recurrir a los métodos científicos para su estudio. Para él la racionalidad es una simple cualidad de la persona. Lo que resulta de la definición clásica *"no es la autonomía... sino la logonomía* y con ello la más extrema *heteronomanía* de la persona"[73]. Lo que hace persona a la persona es la capacidad de aprehender en libertad el mundo de los valores y configurar su ser a partir de ellos.

Para E. Mounier el hombre es fundamentalmente un proceso de personalización: "la actividad vivida de auto-creación, de comunicación y de adhesión que se aprehende y se conoce en su acto como *movimiento de personalización"*[74]

Gabriel Marcel insiste, por su parte, en que el hombre no puede ser objeto de la ciencia pues ésta sólo enfrenta problemas que le presenta la realidad material -que simplemente *está ahí*- y que de antemano tienen asegurada una respuesta. No, el hombre no es una cosa problemática que esté ahí, él es un *misterio*. A este misterio sólo nos podemos acercar mediante un diálogo amoroso que lo hace *presente* al otro como a un *tú*: "no me dirijo en segunda persona sino a lo que es visto por el Yo como capaz de responderme, de cualquier manera que el me responda, aunque sea con

---

72 *Ibid*, p. 338, 325.

73 *Etica* (trad. De H. Rodríguez). Rev. De Occidente. Madrid, 1942; T. II, p. 172.

74 *Oeuvres*. París, du Soleil, 1967 III, p. 431.

un *silencio inteligente.* Ahí donde ninguna respuesta es posible no hay lugar sino para un él"[75].

P. Ricouer, por su parte, insiste en que el hombre es un proyecto y una síntesis. Proyecto, pues la persona no es sino que tiene que llegar a ser: "La persona es un para-ser: la única manera de abordarle es "hacerla-ser"[76]. Y síntesis, porque resume todos los valores mediante los cuales llegó a ser: "la síntesis de una finalidad de mi acción... o mejor, un fin en sí mismo, es decir, que posee valor por sí mismo, sin subordinación a ningún otro. Y al mismo tiempo una existencia tranquila, comprobable, de intercambio, de trabajo, de compañía"[77].

La experiencia que tenemos de nuestro ser personal y del ser personal del otro se pone muy de manifiesto en la forma como la humanidad ha llegado a crear instituciones de diverso orden, comenzando por las del orden legal, para proteger la persona y defenderla como algo sagrado, como algo que constituye un fin en sí misma y en la permanente condenación de todas aquellas situaciones en las cuales se pretende manipularla como una cosa, como un medio para el logro de determinados intereses por más nobles que estos sean. La proclamación de los Derechos Universales del Hombre, la definición de todos aquellos delitos que deben ser considerados como de "lesa humanidad" y el reconocimiento por parte de los gobiernos de la existencia de un Derecho Internacional Humanitario son expresiones bien dicientes de esta experiencia de la dignidad de la persona humana.

Hemos visto el esfuerzo de los filósofos por esclarecer esta experiencia. Sin duda que los esfuerzos más exitosos han sido los de aquellos que lo han hecho desde una perspectiva ética y axiológica. Pero aún en estos casos los logros no son plenamente satisfactorios y no lo son sencillamente porque, como lo hemos visto, la persona es una paradoja viviente, un enigma indescifrable, es todo un misterio y los misterios no son objeto de conoci-

[75] *Journal Métaphysique.* París, Gallimard, 1927; p. 138.

[76] *Finitud y culpabilidad,* p. 121.

[77] *Ibid*, p. 123.

miento sino, de *encuentro y de reconocimiento vivencial.* Los métodos descriptivos utilizados se quedan cortos.

Ellos, sin embargo, nos ayudan a comprender mejor que los métodos de la abstracción, cómo la persona es un ser viviente que se distingue por su capacidad de autoconciencia, de autoposesión, de autotrascendencia y, de manera especial, de comunicación en cuanto ser que estructuralmente es un ser en relación. La persona no alcanza su plenitud centrada en sí misma, sino dándose y acogiendo al otro en sí.



CAPÍTULO 2

EL YO EN LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL*

Antes de entrar de lleno en el tema quisiera indicar algunos presupuestos de mi visión de la fenomenología de Husserl.

Al inicio de toda filosofía se da lo que Bergson llamó una "intuición creadora" que será la que dinamizará y explicará el sentido último de la reflexión del filósofo. En relación con Husserl nosotros tenemos la fortuna de que él, al final de su vida, nos dio a conocer en *Crisis* cuál fue su "intuición creadora". En efecto, allí nos dice que en 1898 tuvo la intuición de que existía una correlación entre hombre y mundo y que todos sus esfuerzos hasta ese momento habían sido dedicados al esclarecimiento de esta intuición. Ciertamente que no lo logró totalmente. Él mismo lo confiesa cuando en 1937 se lamenta de tener que dejar su trabajo inconcluso: "Yo no sabía, escribe, que fuese tan duro morir. Justamente ahora, cuando he emprendido mi propio camino, justamente ahora tengo que interrumpir mi trabajo y dejar inconclusa mi tarea". Esto explica por qué él siempre se consideró un "principiante"

Conferencia en el "Seminario de Fenomenología, Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia, septiembre 30 de 1999.

(Anfänger), por qué le escribía a su discípulo Dorian Cairns en una carta: "Tenga en cuenta Ud. que mis escritos no aportan ningún resultado para memorizar, sino tan sólo fundamentos para que Ud. mismo pueda construir, métodos, para que Ud. mismo pueda trabajar, problemas que Ud. mismo debe resolver. Este mismo es Ud. si Ud. quiere llegar a ser filósofo. Pero recuerde que filósofo sólo se es como llegando a serlo y como queriendo llegar a serlo". En otro lugar se expresó de la siguiente manera: "Filósofo se es siempre sólo *in fieri* y como queriendo llegar a serlo. Otra cosa más: serlo sólo se puede con la gran fe en el sentido del mundo, en el sentido de la propia existencia".

Lo anterior fundamenta mi convicción de que la explicitación del pensamiento de Husserl debe hacerse a la luz de los textos finales de su reflexión sobre su intuición inicial y que el verdadero fenomenólogo es aquel que no se detiene en un momento del desarrollo de la reflexión husserliana, sino el que asume el continuar la tarea inconclusa de Husserl. Esto significa, en concreto, que no compartimos una visión sobre Husserl que se fundamente, exclusivamente, en las primeras obras, en especial en *Ideas*. ¿Acaso entre 1913 y 1938, año de su muerte, no corrieron veinticinco años, por cierto, de intensa y profunda reflexión?

Quien se detenga en *Investigaciones Lógicas* verá en Husserl posiblemente un realista. Quien se detenga en *Ideas* encontrará a un idealista. Husserl no se deja encasillar ni como realista ni como idealista en el sentido tradicional de estos términos.

Se podría decir que es realista si con este término se quiere designar una filosofía que define la evidencia a partir de la presencia del objeto y que, por consiguiente, se funda en un *a priori* material. El mismo Husserl escribe en *Crisis* de que no "existe un realismo más radical que el nuestro". Sin embargo, para Husserl el objeto no es el objeto de la razón realista, el cual necesariamente está o no está presente y cuando se da, se da de un solo golpe. El objeto de la experiencia husserliana no puede ser definido por la simple presencia o no presencia. El objeto sólo es objeto gracias a los modos de la conciencia que prescriben *a priori* el cómo de su presencia, la cual tampoco se da de un solo golpe sino por perfiles. La evidencia no está exclusivamente del lado del objeto. Ella

tiene que ser conquistada por el sujeto. Todo objeto de experiencia está en correlación con el sistema de modos de darse. Es esta correlación, precisamente, la que constituyó la gran intuición de Husserl en 1898. Lo anterior significa, igualmente, que no hay ruptura entre lo sensible y lo racional y que el ser de lo dado no es descriptible independientemente del sujeto-hombre, el cual es simultáneamente sensibilidad y razón, y como tal, está implicado en el esfuerzo de la descripción. Para Husserl la idea de dato, tan importante para el realista, implica la idea de don, la idea de don implica la idea de encuentro y la idea de encuentro presupone la idea de promoción.

El conocimiento es un movimiento de promoción en el cual la realidad aporta su facticidad a la conciencia y la conciencia confiere a la realidad su sentido de verdad.

También se puede hablar de un idealismo husserliano por la primacía que le confiere a la conciencia y por el poder constituyente que le confiere a ésta. Pero constituir no es sinónimo de crear ni supone una espontaneidad absoluta. Constituir significa explicitar la estructura de los diversos modos de conciencia que van a determinar el darse de la realidad y, por lo mismo, los diversos modos de adquirir ésta un sentido. Ese sentido no se identifica necesariamente con el sentido que ella pueda tener para un Dios creador. Yo no sé qué sean las cosas para Dios, pero Yo si sé que son ellas para mí, gracias a mi presencia encarnada en el mundo.

El realismo da cuenta del Yo, hombre del mundo de la vida; el idealismo del Yo en sus funciones trascendentales. Pero estas funciones no crean nada. Por el contrario, ellas ponen de presente que el mundo está "ya dado" antes que la conciencia. Sólo que lo que me interesa no es el mundo como suma de cosas, sino el mundo como la suma de sentidos presentes a la conciencia, cuya génesis está en mi encuentro con la facticidad, lo cual sólo lo reconozco a través de la reflexión.

Si Husserl, al explicitar su intuición inicial, se colocó en *Investigaciones lógicas* en el polo objetivo de la correlación dando lugar, entre otras, a una interpretación realista de su pensamiento, en *Ideas* al dirigir su mirada al sujeto de la correlación, siguiendo el camino cartesiano, dio lugar a una interpretación idealista de su

pensamiento. Grave error por parte de Husserl, pues si la conciencia es intencional, si ella es siempre conciencia de algo y no simple receptáculo de ideas, imágenes, sentimientos, etcétera. no se le puede intuir en su esencia sin esta relación a un algo. El resultado no podía ser otro que la elaboración de una ontología artificial de la conciencia pura. es decir. de una conciencia vacía. de una conciencia inexistente, como años más tarde él mismo lo reconoció. Para quienes quieran defender frente a otros que Husserl es un idealista, es suficiente que utilicen el parágrafo 49 de *Ideas I* .

La reflexión husserliana sólo logra instalarse directamente en la correlación y no en uno de sus polos a partir de 1915 y de manera especial a partir de 1920, época de los inéditos que sirvieron de base para la redacción de *Experiencia y Juicio y de Filosofía Primera.*

Captar con una sola mirada todo el significado de la correlación no es, sin embargo, empresa fácil. Inclusive, creo que es imposible: la experiencia humana no se deja plenamente explicitar ni mucho menos racionalizar. Ella nunca entrega toda la verdad de su sentido. La correlación se revela a veces como mundo vivido ocultando la vida que vive este mundo. Otras veces se nos revela como la vida que experimenta este mundo, ocultando todo el sentido del mundo vivido. Husserl padeció conscientemente hasta el final de sus días ante esta dialéctica de una realidad que simultáneamente se revela y oculta. De aquí que, al final del parágrafo 53 de *Crisis* dedicado expresamente al Yo trascendental, escribiera que el destino de la fenomenología es el de "desarrollarse en continuas paradojas, que surgen de los horizontes aún no explorados o, precisamente, inadvertidos y que, operando implícitamente, se expresan en un principio en malos entendidos".

Uno de estos horizontes que llevaron a la fenomenología a desarrollarse en la paradoja fue, precisamente, el horizonte propio del hombre en cuanto sujeto del mundo. La paradoja radica en que el hombre en su vida cotidiana, en su actitud natural, parece diferenciarse esencialmente del hombre que en la actitud reflexiva vuelve sobre el hombre que opera y actúa en la vida cotidiana. ¿Cómo hacer presente que se trata del mismo hombre?

Husserl estaba convencido que el llamado Ego de la reflexión es el mismo hombre de carne y hueso que transita por las calles. He aquí algunas de sus afirmaciones en *Crisis*:

> "el Yo trascendental de Fichte es el mismo señor Fichte"
>
> "Todo Yo trascendental... es un hombre en el mundo"
>
> "el Yo de la reflexión no puede renunciar nunca a su peculiaridad y a su indeclinabilidad personal".

Esta profunda convicción le permitió escribir allí mismo:

> "No existe un realismo más radical que el nuestro, con tal que esta palabra sólo signifique: estoy seguro de ser hombre que vive en este mundo y de eso no tengo ninguna duda. Pero el gran problema es precisamente comprender esta obviedad".

Comprender qué es ser "hombre que vive en este mundo", cosa tan obvia para nosotros, se constituyó en el problema central de Husserl. ¿Cómo, por qué y para qué explicitar lo que parece tan obvio? Ya tendremos ocasión de decirlo.

¿Qué es el Yo para Husserl? Digámoslo puntualmente y desde ahora: para Husserl no existe un Yo, si por Yo se entiende una entidad, -poco importa su naturaleza- que habite nuestro cuerpo como si éste fuese su receptáculo.

¿Cómo afirmar esto, se dirá, si a lo largo de toda la obra husserliana se habla de un Yo cuerpo, de un instinto, de un Yo persona y, sobre todo, de un Yo trascendental? Quizás por lo mismo. Husserl rechazó la concepción dualista del hombre. El hombre es para él una totalidad estructurada, dinámica, intencional y teleológicamente, gracias a lo cual puede experimentar el mundo significativamente. Si hay una denominación que exprese el ser del hombre y, por consiguiente, su sentido, es el de "vida que experimenta al mundo" *(Welterfahrendes Leben)*.

Ya en *Investigaciones lógicas* niega la existencia de un Yo. En *Ideas I* acepta la utilización de este término y lo seguirá haciendo porque al analizar al hombre concreto, encontró unidades de vivencias intencionales, cuyos nexos implicaban una estructura típica, una esencia vivida de manera inmediata como la esencia de un ser singular y único.

¿Significa esto que en el hombre se dé una interioridad que pueda llamarse Yo? !No! En el hombre, en sentido estricto, no se

da una interioridad. El es, como se ha dicho, una estructura dotada de un movimiento de estilo unitario y teleológico, de orden temporal, que intencionalmente está volcada hacia la exterioridad, hacia el mundo. En las mismas *Ideas I* al introducir el término *Ego*, expresamente dice: "el Yo puro no tiene realidad y no tiene, por consiguiente, propiedades reales".

El Yo tan sólo es un título para designar esa "vida que experimenta el mundo", pero que lo experimenta de muy diversas maneras: desde el sistema de sus vivencias corporales, del sistema de sus vivencias instintivas, y desde aquellas vivencias que lo hacen persona. Se trata hasta aquí de la experiencia del hombre singular en su actitud natural. Pero al hombre también le es dado hacerse presente a sí mismo mediante la reflexión y tomar conciencia de lo implícito en él como vida que experimenta el mundo y tomar conciencia igualmente del propósito o *telos* oculto del dinamismo de esta vida.

"La pregunta que el hombre se hace a sí mismo a través de la reflexión, leemos en *Crisis*, atañe a lo que él quiere alcanzar en su vida toda, la cual es una totalidad de esfuerzos y un realizarse activo (...). La posibilidad activa de realizar una consideración como ésta, forma parte de la esencia fundamental del hombre - donde el término hombre se entiende tal como se ha entendido siempre en la vida activa: como una persona que habla de sí misma como un Yo. El resultado de la reflexión es la unidad de una representación anticipante".

De acuerdo con lo anterior Husserl, nos habla de un Yo-cuerpo, de un Yo-instinto, de un Yo-persona y de un Yo-trascendental cuando descubre a través de la reflexión que el Yo es la "unidad de una representación anticipante" de la vida en cuanto "totalidad de esfuerzos".

Veamos, aunque sea sintéticamente lo que Husserl nos dice de cada uno de estos Egos.

1º. El Yo-cuerpo

Para Husserl el cuerpo no es una cosa entre las cosas: él es nuestro camino de acceso a las cosas y a nosotros mismos. Su pasivi-

dad tan sólo es una cara de la moneda. La otra cara, por cierto la más importante, es su carácter activo; es el hecho de ser el "punto cero" *(Nullpunkt)* de vivencias conscientes. De acuerdo con Husserl, conocer es vivir. De aquí que Yo pueda decir que cuando subo unas gradas pienso con mis pies, que cuando oigo un ruido pienso con mis oídos, que cuando guiño un ojo pienso con mis ojos. No son los pies los que caminan, soy Yo; no son los oídos los que oyen, soy Yo: no son los ojos los que ven, soy Yo. Aún más: a partir de lo que me enseña la experiencia sobre mí vida cotidiana, puedo afirmar que mi cuerpo sabe mucho más del mundo que lo que sabe la llamada razón. Si el lenguaje es la expresión del operar de esta razón, hay que decir que nuestra experiencia corpórea del mundo nunca se expresa en un primer momento con palabras. Las palabras siempre llegan tarde: ellas sólo se hacen presentes después de los gestos que acompañan al cuerpo en su vivencia del mundo. El mundo de la predicación. de los enunciados, de la reflexión sólo es posible, como se nos dice en *Experiencia y juicio* a partir del mundo prepredicativo, del mundo prereflexivo. Recordemos, inclusive. que los conceptos por su carácter abstracto, no logran expresar toda la riqueza de la realidad que se nos hace presente a través de la percepción. Dada la experiencia corpórea, algo podré enunciar sobre la limpieza de las gradas que he transitado, sobre el ruido de la ambulancia que se me hizo presente a través de mis oídos, sobre la belleza de la mujer a quien guiñé mi ojo.

Como se desprende de *Crisis* (158) y de *Ideas II* (150 ss), mi operar corporal en el mundo no corresponde a una existencia irracional que sólo se hace racional en la reflexión. La sensibilidad, escribe Husserl, es "el operar egológico activo del cuerpo".

El cuerpo, experimentado siempre en forma directa como cuerpo propio y no como una exterioridad, es ante todo el órgano de la percepción. el órgano mediante el cual inicio mi experiencia humana. Él es el centro a partir del cual se articula el mundo como horizonte que posibilita el que las cosas concretas se me hagan presentes; él es nuestro punto de orientación en torno al cual el espacio vivido se organiza. Mi cuerpo es el "aquí" del cual surge el "allí". Todo se dispone en torno a él: que algo esté a mi derecha o a mi izquierda. arriba o abajo, cerca o lejos, depende de mi

cuerpo. Si éste se desplaza, cambiarán las perspectivas según las cuales el mundo se me da y se me revela, Husserl dirá que todo el mundo está para mí en el "horizonte cinestésico de mi cuerpo". ¿No se podría decir, entonces, que lo que me singulariza a mí y al otro es, precisamente, la diversidad de puntos de observación, puntos que se originan en los diversos modos de nuestra incorporación en el espacio y en el tiempo?

El cuerpo es igualmente el intermediario de la intersubjetividad. El cuerpo del otro con sus gestos, sus movimientos, con su fisonomía y su lenguaje, es la encarnación de otro Yo. Todo ello, nos dice Husserl, revela un "sistema expresivo" de intencionalidades, proyectos, pensamientos, sentimientos. Por la experiencia de mí propio cuerpo, Yo puedo distinguir entre un cuerpo-cosa *(Körper)* y un cuerpo humano *(Leib)*: Yo no experimento ojos, Yo experimento miradas; Yo no experimento rostros inertes, Yo experimento rostros alegres o tristes. Me experimento frente a otros egos, frente a otras vidas que experimentan el mismo mundo pero que lo experimentan a su manera. Es esta experiencia corpórea la que me conducirá a la comunicación y a pensar significativamente en un mundo intersubjetivo.

Finalmente, señalemos que el cuerpo es el punto de encuentro y de recíproca inserción *(Umschlagspunkt)* entre sus aspectos pasivos y activos. Cuando al prender mi cigarrillo me quemo un dedo, no sólo constato fenómenos físicos, a saber, los correspondientes a una quemadura. También experimento dolor.

Los análisis husserlianos del cuerpo ponen de presente una subjetividad que dinámicamente tiende hacia el mundo y que en su tender actualiza y desarrolla un *telos* oculto. Cuando este *telos* se revela a través de la reflexión, se comprenderá entonces que él es también el soporte de otras dimensiones egológicas diferenciables únicamente en función de un análisis del hombre como vida que experimenta el mundo.

Para sintetizar lo anterior, digamos con Merleau-Ponty que el hombre es un "*cogito* encarnado", que la corporeidad en primera persona, se da originariamente como una corporeidad operante de carácter trascendental, pues ella está determinando *a priori* las condiciones de posibilidad de nuestra experiencia del mundo.

2º. El Yo-instinto

Los instintos constituyen también otro conjunto unitario y sistemático de vivencias mediante las cuales la vida experimenta el mundo. El hombre, en primera persona, es un sujeto de fines instintivos: siente hambre, siente sueño, se siente atraído sexualmente, experimenta la necesidad de estar cerca de... En un primer momento los instintos aparecen, sin duda, como tendencias ciegas. Ellas poseen, sin embargo, un dinamismo teleológico, gracias al cual se diferencian progresivamente y se transforman en intencionalidades de orden superior. Cada adquisición, cada cumplimiento y cada nueva meta intencionada, sólo es un momento en el devenir del hombre hacia el telos final inscrito en su ser.

Mediante el instinto de conservación, por ejemplo, el hombre tiende a las cosas para convertirlas en objetos útiles para la satisfacción de sus necesidades vitales. Progresivamente, este instinto que encierra en sí una "voluntad de vivir" *(Willen zum leben)* se transforma en una voluntad de "conocimiento" que conduce al hombre a elaborar aquellas ciencias prácticas que le permitirán dominar y poner a su servicio la naturaleza haciendo del mundo un mundo que garantice una vida feliz. La tendencia culminará en una liberación y purificación del conocimiento teórico, para ser motivado exclusivamente por intereses teóricos.

Otro tanto sucede con el instinto de conservación. En un primer momento el hombre se orienta hacia los otros cuerpos para constituirlos en objetos de placer y de amor. La conservación de la especie queda así asegurada. En su movimiento teleológico este instinto, sin embargo, asumirá formas más depuradas gracias a las cuales se constituyen las objetividades sociales o personalidades de nivel superior: matrimonio, familia, patria, religión, etcétera.

Como fundamento del sistema de los instintos Husserl concibe un instinto que llamó el instinto de la curiosidad y que él definió bellamente como el "goce de estar al lado de" *(Lust im dabeisein)*.

Instinto de curiosidad y corporeidad, entrelazados esencialmente, constituyen originariamente nuestra apertura al mundo y, por lo mismo, la fuente de aquella certeza, a modo de creencia, en

la existencia del mundo, presupuesto de toda otra certeza y de toda *praxis* humana.

De acuerdo con lo anterior, Husserl no sólo habla de un Yo-cuerpo sino también del carácter trascendental de los instintos: ellos también constituyen condiciones de posibilidad del hombre en cuanto vida que experimenta el mundo.

3º. El Yo-persona

El hombre es un ser en relación con otros en un mundo que le es común, mundo de significaciones, mundo cultural. En el Anexo XXII de *Crisis* podemos leer: "Como persona, Yo soy lo que soy (y toda persona es así) en cuanto soy sujeto de un mundo cultural circundante".

En *Ideas II*, ya había escrito: "Este Yo tiene frente a sí el mundo circundante como un mundo natural de cosas y como un mundo personal, del cual es miembro personal. Frente a lo circunmundano dado primariamente, frente a lo cósico y a lo personal frontero en la percepción, ejecuta ciertos modos activos de comportamiento: valora, apetece, obra, configura creadoramente, o se comporta teóricamente haciendo experiencias, investigando, etcétera. Igualmente se comporta pasivamente: sufre efectos de personas y cosas, se siente determinado por ellas a valoraciones positivas o negativas, a apetecer o a huir, etcétera. Se siente influido por personas, se guía por ellas, recibe sus órdenes, da órdenes, etcétera." (326).

Con estos sencillos ejemplos aclara Husserl, cómo el hombre es un ser cultural y, como tal, una persona que experimenta el mundo, pero que lo experimenta no en la forma de la causalidad que reina en el mundo de lo físico, sino en términos de motivaciones. La posibilidad de querer, de actuar, de comportarme intencionalmente, revela que Yo, como persona, soy el "substrato de la decisión", es decir, de una libertad según el significado del hombre, del mundo, de la historia.

"Sujeto de actos", el hombre es un Yo personal, una totalidad de vivencias intencionales, motivadas por su ser histórico y libre, gracias a lo cual puede orientar su vida de acuerdo con el

telos que le es innato y alcanzar así, lo que en la vida cotidiana llamamos "personalidad".

Yo-cuerpo, Yo-instinto, Yo-persona expresan, de acuerdo con todo lo anterior, estratos, dimensiones, de una única realidad: el hombre. No nos encontramos ante substancias que conviven dentro de una interioridad y que, como tales, sean soportes de determinados accidentes. Ellos denotan conjuntos típicos de vivencias intencionales de una estructura total que por su naturaleza hacen del hombre "una vida que experimenta el mundo". Es esta estructura total en cuanto se hace autoconsciente la que Husserl designará con el título de Yo-trascendental.

4º. El Yo-trascendental

El hombre no es sólo vida que experimenta el mundo. El también puede tomar conciencia, mediante la reflexión, de sí mismo como vida que experimenta el mundo. Al hacerlo, se le revelará que el sentido del mundo y de sus entes no es un sentido que ellos posean por sí y en sí mismos sino que él brota de la correlación hombre-mundo que se establece en la experiencia humana. La verdad es diálogo, encuentro entre conciencia intencional y facticidad. Se le revelará también que la vida tiene un *telos*, que es la motivación que alimenta el dinamismo propio de la experiencia hacia "el hombre infinito de una cierta totalidad" *(Crisis,* Anexo XVIII), la totalidad de una humanidad auténtica, racional y plenamente responsable de sí mismo. En este sentido somos seres "de tareas infinitas".

Mediante la reflexión el hombre como Yo-trascendental puede dar respuesta a los interrogantes sobre el ser de los entes y sobre el ser del mundo. Dar respuesta, como dice Fink con el visto bueno de Husserl en su artículo de 1932, a la pregunta que se han formulado las religiones, "cuál es el origen del mundo", pero tomando mundo como la suma de significaciones presentes a la conciencia. Dejemos en claro que estos interrogantes no son equivalentes a los interrogantes de Heidegger: ser es sinónimo de sentido. Por consiguiente, sus interrogantes exactos son: ¿Cuál es el sentido del mundo, cuál es el sentido del ente? La respuesta a estos

interrogantes implica pasar de lo óntico a lo ontológico, no en términos del ente al ser, como en Heidegger, sino del ente que en la actitud natural se presenta como un todo acabado y autónomo- al sentido en construcción de dicho ente. Añadamos que este paso no se realiza fenomenológicamente en términos de exégesis, de interpretación. La fenomenología husserliana no demuestra, no interpreta nada: ella trata de describir la génesis de la construcción del sentido del ente, entendiendo por construcción o constitución, no la creación por parte del hombre de algo: "La constitución, nos dice textualmente Husserl, es un título que indica el sistema de vivencias vividas por la subjetividad".

Constituir es ver, en la reflexión, cómo los entes se me hacen presentes y se interrelacionan según determinados modos, y ver simultáneamente, cómo estos modos dependen de las intencionalidades, de los proyectos, de los modos con los cuales Yo me dirijo a ellos. En este encuentro entre facticidad y subjetividad se construye el sentido del mundo y de sus seres. Constituir es, por consiguiente, asistir en la reflexión al nacimiento o génesis de un sentido. De aquí que para Husserl la historia de la filosofía no es la historia del olvido del ser, sino la historia de la constitución del ser, es decir, de la construcción del sentido de verdad del mundo y de sus entes.

Antes de analizar más de cerca este Yo-trascendental - para quienes llegaron hasta la lectura de *Ideas I* la piedra de escándalo de la fenomenología husserliana-, hagamos un paréntesis para referirnos a Descartes, dado que el camino cartesiano le abrió a Husserl el dominio de la subjetividad trascendental.

Hemos dicho que Husserl desde 1920 dirigió su atención a la experiencia humana, no ya desde alguno de los polos de dicha experiencia -hombre o mundo-, sino desde la misma correlación. Esto le exigió abandonar el camino cartesiano y ensayar nuevos caminos. Desde entonces Husserl, sin desconocer su deuda con Descartes, le formulará más de una crítica. Veamos algunas que se encuentran en el Anexo VI de *Crisis* que tienen relación directa con nuestro tema.

Descartes, según Husserl, aceptó acríticamente el mundo de la física galileana, mundo cerrado de cosas, sin tomar conciencia

que el mundo de la vida no se reduce a pura extensión. El mundo de Galileo es lo más vacío *(Leerste Etwas)*. El azul del cielo del físico nada tiene que ver con aquel que nos es dado experimentar en la vida cotidiana.

Por otra parte, Descartes desconoció que en el mundo de la vida nada hay de absoluto. El carácter matemático de la naturaleza sólo es el resultado de una praxis histórica, motivada por la experiencia precientífica de la inducción.

Por lo demás, la duda sobre el mundo es imposible. Yo puedo dudar de las cosas concretas, pero no puedo dudar del mundo, pues su certeza se nos impone como condición *sine quam non* de toda praxis, sea ella científica o extracientífica. Descartes al dudar del mundo se vio obligado a saltar a un *cogito* tan vacío como el de la *res extensa* y a concebirlo como una sustancia, como un "trozo del mundo", como el receptáculo de simples representaciones de este mundo. La ruptura establecida por Descartes entre *cogito* y mundo, sólo le dejó la posibilidad para reconstruir al mundo el recurrir a la relación de causalidad.

No creo necesario recordar el pensamiento de Husserl sobre la actitud natural ni sobre la tesis general del mundo. Quiero sí llamar la atención sobre la posibilidad del hombre para cambiar de actitud como lo podemos comprobar en nuestra vida cotidiana cuando, por ejemplo, en vista de una acción exitosa tomamos distancia para analizar de lejos y fríamente una situación. Conocemos también el cambio de actitud que opera el científico quien en su proyecto de ser "rigurosamente objetivo", se inventa medios para suprimir todo índice de subjetividad. Lo anterior nos dice que el hombre, aunque de ordinario en su actitud natural vive perdido en el mundo y alienado por las cosas, puede tomar distancia frente a estas cosas y asumir una actitud diferente a la natural.

Como lo hemos visto, una de estas actitudes es la reflexiva. Ella hace parte "de la esencia fundamental del hombre". Se trata de la posibilidad concreta que tiene todo hombre de decidirse libremente a tomar distancia de su experiencia cotidiana para tomar conciencia en un **presente viviente** de esa vida trascendental que opera en la cotidianidad en forma anónima.

El Yo de esta vida trascendental no es un Yo distinto del Yo de carne y hueso que opera a través de las diversas dimensiones ya citadas. En su operar trascendental, este Yo vuelve sobre sí, se hace presente a sí mismo y al hacerlo "ve" cómo ha experimentado el mundo, cómo lo puede experimentar, cuál es su sentido actual y cómo podría enriquecer o transformar este sentido.

El Yo reflexiona también con el interés de superar el mundo ya constituido en nuestra vida cotidiana, para orientarse hacia un nuevo mundo que desde ahora puede pensar y en función del cual puede actuar. La reflexión es para la decisión, dice textualmente Husserl. Mucho se ha escrito sobre "el espectador desinteresado", pero en términos totalmente descontextualizados. El desinterés que Husserl le asigna al Yo en actitud reflexiva es el desinterés por la instrumentación de lo mundano del mundo de la vida, para despertar el único interés válido para una humanidad que quiere y debe ser más auténtica, más verdadera, más libre, más dueña de sí misma y por lo mismo más responsable.

En la reflexión, el Yo no construye categorías en las que el mundo se niegue o se oculte como fue el caso de Galileo. Yo intento ver cómo actúa, cómo vive, cómo opera la correlación hombre-mundo que se da en mi experiencia y lo hago para negar que el mundo pueda ser aceptado como algo ya acabado; para descubrir, como dice Husserl, "la validez de sentido de nuestra vida consciente en formas siempre nuevas", es decir, para descubrir que el sentido del mundo puede y debe ser permanentemente revivido, pero también enriquecido de acuerdo con el *telos* de nuestra existencia.

"La epojé trascendental, escribe Husserl, es una total alteración del Yo, del Yo que vive constantemente, en la vida de sus actos, del Yo dirigido sobre el terreno del mundo; una alteración a través de la cual *el Yo concibe una nueva voluntad de vivir*, más que continuar viviendo con base en lo que ha recibido como elemento de su voluntad de tener, hace posible una ulterior actividad que crea un nuevo tener, concibe la voluntad de aprender a conocerse a sí mismo en todo su ser precedente y por ello en su ser prediseñado sobre esta base para el futuro" (*Crisis*, Anexo XIX).

El texto anterior nos está indicando que la reflexión del Yo sobre sí mismo, en el horizonte de una cierta totalidad, descansa en la estructura temporal del hombre. El hombre como vida que experimenta el mundo, no tiene un ser como el ser de las cosas que permanecen siempre idénticas a sí mismas. El tiempo me define. Ya en 1907 Husserl afirma: "El tiempo es la subjetividad absoluta" *(Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente, No. 36)*. No se trata del tiempo cronológico, ni del tiempo en términos psicológicos, ni del tiempo como una forma vacía que el Yo llenaría con sus vivencias, ni del tiempo como esquema abstracto.

El Yo se define a partir de sus horizontes temporales. El es la expresión dialéctica de las tensiones entre nuestros antes y nuestros todavía-no, entre nuestras retenciones y nuestras protenciones. En mi presente viviente, pasado y futuro también están presentes. El Yo que experimenta el mundo se hace futuro, no simplemente porque está orientado hacia el futuro, sino porque en el presente vive, de hecho, su futuro como un todavía-no, y esta vida se hace pasado porque lo ya vivido es retenido como un todavía-siendo.

Sólo gracias a mi estructura temporal, que retiene el pasado y anticipa el futuro, puedo Yo experimentar el mundo y experimentarme a mí mismo y ver al mundo de mi experiencia en el presente viviente de la reflexión. Sin la temporalización de mi Yo la reflexión sería imposible.

Añadamos que en el horizonte del tiempo, mi auténtico Yo está en el futuro, pues es éste el que me permite el acceso a la verdad de mi sentido. Soy un ser teleológico. A partir del futuro el pasado toma forma, en cuanto deja de ser vivido para ser conocido. Mi Yo es una intencionalidad operante y es la protención la que asegura la totalización de mi existencia. A partir del futuro se unifican las vivencias pasadas y presentes, pues él las hace ser. Frente a la plenitud del futuro, se revela lo inconcluso del pasado y del presente. En una palabra, a partir del futuro me comprendo, vivo mi libertad, tengo conciencia de mí mismo.

De acuerdo con todo lo anterior el Yo-trascendental, el Yo-puro es el hombre que como totalidad vive y experimenta el mundo en un presente viviente, a veces a partir de la corporeidad, a

veces a partir de sus instintos, a veces a partir de su dimensión personal.

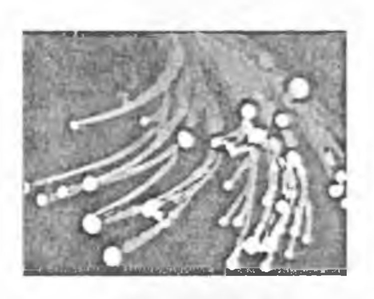
Lo puedo denominar Yo puro, no porque esté desligado del mundo y de los otros hombres, sino porque Yo, hombre de carne y hueso, al reflexionar sobre mi vida, como vida que experimenta el mundo, me descubro como un Yo "para el cual el mundo en general, y en el mundo los hombres y mi ser hombre, son objetos para la conciencia" (*Crisis*, Anexo XVI). Para el último Husserl el Yo puro es sinónimo de reflexión.

"La epojé crea una soledad filosófica singular, escribe Husserl en el controvertido & 53 de *Crisis*. En esta soledad el Yo no es algo aislado que por un capricho cualquiera (...) quiera particularizarse y alienarse de la comunidad de los hombres a la que todavía sabe que pertenece". No, simplemente al filósofo que desea esclarecer la experiencia humana no le queda más remedio que comenzar por la contemplación de su propia experiencia. Pero en esta experiencia Yo descubro a los otros Egos, porque la estructura típica de mi Yo, de mi vida como vida que experimenta el mundo, es la misma estructura de todo Yo en primera persona. En la reflexión se hace evidente no sólo la esencia de mi Yo como hombre, sino también "la esencia del hombre y de cualquier hombre posible en cuanto sujeto, que tiene en sí la conciencia trascendental constitutiva de sí mismo y de los demás". De esta manera mi singularidad y mi unicidad implican la multiplicidad y la universalidad del hombre. En este sentido el Yo no sólo es puro sino trascendental. Lo que diga de mi esencia me trasciende, en cuanto es válido para todo Yo que sea como Yo. Y también es trascendental porque mi estructura, en cuanto vida que experimenta el mundo, encierra las condiciones de posibilidad para que el mundo y sus entes puedan ser experimentados como de hecho los experimentamos en nuestra vida cotidiana.

Repitámoslo una vez más: el Yo trascendental no es ninguna realidad que habite en mi cuerpo, ni puede ser interpretado metafísicamente: Él es, como se nos dice en *Crisis*, "Yo mismo con toda mi vida constitutiva real y finalmente con mi vida concreta en general". Yo no puedo, se nos dice en *Ideas II* "meter" el espíritu en el cuerpo, "considerarlo como algo en el cuerpo, como algo

fundado en él, algo perteneciente con el cuerpo a una realidad" (190). El Yo trascendental soy Yo, hombre de carne y hueso, que opero en el mundo y que gracias a la reflexión puedo poner delante de mí mismo la totalidad de mi operar en un presente viviente que retiene mi pasado y anticipa mi futuro. El Yo trascendental es el conjunto unitario de vivencias intencionales, gracias a las cuales puedo experimentar el mundo. Él es trascendental no sólo porque me trasciende, porque es válido para cualquier hombre, sino también y, de manera especial, porque mi estructura temporal e intencional, me está diciendo que el sentido de verdad de mi propio ser y del ser de todas las cosas está más allá, en el futuro, y que, por consiguiente, tengo y debo trascender mi realidad actual, negarla en mi presente viviente, en nombre de mi ser teleológico.

En situaciones como la nuestra, cuando se niega el ser del hombre como ser teleológico, habría que definir dialécticamente la filosofía, de acuerdo con Husserl, como la negación de la negación del sentido del hombre, como la negación de la negación de nuestro propio futuro. E inspirados en el Husserl de la Conferencia de Viena, decirle a Hegel que la filosofía no es el buho de Minerva que alza vuelo al atardecer para perderse en la oscuridad de un pensamiento abstracto, sino el Ave Fénix que surgiendo de las cenizas emprende su vuelo para anunciar la luminosidad de un nuevo día, de una nueva vida. "Ser hombre es serlo en un sentido teleológico -es deberlo ser-, fue el último mensaje de Husserl. Reconocerlo, es comprendernos a nosotros mismos "según el estilo de la Filosofía".



CAPÍTULO 3

EL MUNDO DE LA EXPERIENCIA HUMANA

Todos los esfuerzos de Husserl a lo largo de su vida, de acuerdo con el testimonio que nos ha dejado en *Krisis*, estuvieron dirigidos a aclarar una intuición tenida en 1897: existe una correlación entre el hombre y el mundo. Esta intuición significaba que no es posible comprender al hombre sin su relación con el mundo ni al mundo fuera de su relación con el hombre. Este esfuerzo implicó todo un proceso, cuyas etapas han recibido diversas denominaciones de acuerdo con las interpretaciones que se les dieron. En *Investigaciones lógicas* (1900) Husserl se coloca en el polo objetivo de la correlación y dio lugar en muchos a una interpretación realista de su pensamiento. En *Ideas* (1913) al colocarse en el polo subjetivo de la correlación justificó el que diversos intérpretes lo consideraran un idealista. Sólo a partir de los años veinte, nuestro pensador logra colocarse directamente en la correlación, dando origen a una fenomenología que bien merece el nombre de ontología del mundo de la experiencia humana. Con esta ontología Husserl se propuso delimitar el *a priori* concreto o esfera precategorial que como instancia trascendental le permitiría fijar las condiciones de posibilidad de la ciencia, de la acción y del lenguaje. Husserl muere convencido de haber abierto el camino definitivo para un rescate del sujeto social de la ciencia y de la

historia y para una fundamentación de toda actividad humana, incluida la científica, sobre una base de sentido y finalidad que permitirían superar la crisis del hombre en la época de la civilización técnico-científica.

Quisiéramos exponer esta última etapa del pensamiento husserliano a partir del desarrollo de las siguientes tres tesis:

1. El sentido y significado de un hecho, de una realidad o de una palabra están predeterminados por su horizonte de donación. En contra de la tesis neopositivista, se afirma que el sentido de los hechos y de las palabras no se agota en la singularidad concreta, sino que remite a un sistema interrelacional entre objetos y palabras que comparten un sentido unitario.

2. Lo presupuesto como "suelo" de toda experiencia y horizonte de todo "darse" con sentido es el mundo de la vida cotidiana *(Lebenswelt)*. Esto significa el mundo es la instancia trascendental (condición de posibilidad) a la que toda experiencia singular remite y que en toda experiencia está implicada. O, con otras palabras, el mundo de la vida es el tan buscado *a priori universal concreto* del conocer y del actuar.

3. Todo comprender científico o no científico presupone una precomprensión del mundo articulada de antemano lingüísticamente. Esto significa que el mundo de la vida lo experimentamos lingüísticamente interpretado y, por lo mismo, implica una intersubjetividad que ha constituido el sentido del mundo. En el lenguaje se sedimenta la experiencia humana.

Explicitemos estas tesis.

1. El horizonte como estructura de toda posible experiencia

El tema del "horizonte" es uno de los que más inquietó a Husserl[78]. Él dice con relación al viejo problema del "cómo" del conocimiento humano y ofrece nuevos puntos de vista diferentes a los conocidos del positivismo-idealismo del empirismo-apriorismo. Cuando queremos interpretar un acontecimiento (v.g. la Segunda Guerra

[78] Cfr. *Die Krisis der europaischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*. La Haya. Nijhoff. 1954; pp. 3-8, 12-15, 31ss.

Mundial), o una palabra (v.g. "guerra") o un dato (el do de una melodía), no nos podemos quedar en la singularidad de los mismos. Acontecimientos, palabras y datos remiten a un sistema interrelacional entre objetos o palabras, que comparten un sentido unitario. El término horizonte expresa la perspectiva global de sentido, presupuesto y no necesariamente explicitada, que predetermina el sentido y significado de cualquier hecho o palabra ubicado en ella. Es este horizonte el que aporta el sentido en el "que el objeto se convierte en tema... Todo lo dado, en cuanto dado, remite a un *plus ultra* de sí mismo, al horizonte de donación"[79].

Lo anterior significa que para Husserl *toda experiencia posee una estructura de horizonte*. La percepción de lo singular tiene lugar en forma de secuencia temporal en la que cada experiencia actúa de elemento clarificador de una experiencia anterior o susceptible de ser clarificada por otra posterior. El horizonte hace referencia, precisamente, a esa totalidad de lo percibido o perceptible en cada uno de los actos cognitivos particulares.

En concreto, esto significa que, "desde el punto de vida de la toma de conciencia. lo percibido no termina allí donde termina la percepción"[80], los límites de la percepción y los límites de la experiencia no coinciden: la experiencia está vinculada a un sistema de relaciones espaciales o temporales, que constituyen un contexto de sentido, en donde se dan cita lo particular determinado con lo general indeterminado. En este horizonte cada dato proyecta una luz sobre el resto de los componentes de la totalidad y recibe de ellos, recíprocamente, clarificación. De aquí que la reducción empirista del conocimiento y del lenguaje achica injustamente el campo del saber. Toda experiencia implica una presciencia, un "saber con antelación" *(Vorwissen)* y una conciencia o "saber en relación" *(Mitwissen)* que pertenecen a la estructura del mismo experimentar. Este saber con otras cosas y este saber con antelación es lo que pretende expresar el término horizonte. *Experimentar es conocer en perspectiva los objetos y las palabras acompa-*

[79] Cfr. Brand, *Welt, Ich und Seit*. La Haya, Nijhoff, 1955.

[80] Husserl, Edmund. *Erste Philosophie II*. La Haya, Nijhoff, 1958; p. 147; *Erfahrung und Urteil*. Praga. Academia de Praga, 1939; p. 27.

ñadas de las connotaciones y referencias que le son propios; la interpretación y comprensión de la evidencia y verdad de cualquier dato o palabra necesita, dada su inserción en un contexto de sentido, "mantener siempre ante los ojos que en el horizonte de experiencia se encuentra inseparablemente inscrita cualquier operación de experiencia"[81]. Añadamos otros pasajes de Husserl: "Toda vivencia actual, tiene necesariamente su horizonte del tiempo inmediatamente anterior y posterior". Pasado y futuro aparecen implicados en el ahora.

La corriente de vivencias constituye una unidad y su forma se proyecta "por todas las *vivencias del Yo puro*". Con antelación a cualquier actividad cognoscitiva, los objetos "se encuentran a nuestra disposición en calidad de objetos válidos para nosotros antes del conocimiento de los mismos. El sentirse afectados por ellos es previo a su captación conceptual. Afectación que no tiene lugar de modo aislado sino como acto, que surge en un contexto y bajo un interés determinado... Esa circunstancia en la que el objeto viene dado es el ámbito de predonación pasiva'"[82].

Este modo de saber define los contenidos a que se refieren las actitudes llamadas "personales" en contraposición a las "naturales' y, conforma el campo de los acontecimientos histórico-culturales o de los valores éticos, en donde las intenciones y motivaciones del sujeto desempeñan un rol prioritario. El sentido de ese mundo, y dentro de él, del hecho de las ciencias modernas, como un acontecimiento histórico más, vienen dados en el horizonte en el que aparecen [83].

Husserl añade una serie de precisiones. El horizonte es una perspectiva abierta a ulteriores determinaciones en cuanto ámbito de experiencias posibles, conexas en el espacio y en el tiempo con una experiencia concreta. En cuanto perspectiva abierta, el horizonte desplaza al paso de quien en él se mueve. Gadamer precisa

---

81 Ibid, p. 44.

82 *Ibid*, pp. 23-24. *Ideenz ur Einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie III.* La Haya, Nijhoff, 1952; p. 184-185.

83 *Ideen Zur Einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie II.* La Haya, Nijhoff, 1952; pp. 173-208, 367 ss; *Krisis*, pp. 153-296, 306.

esta idea: el horizonte de la historia cambia en correlación a como cambia la conciencia histórica y modifica con su cambio la reconstrucción del pasado desde la conciencia del presente. Desde el punto de vista del objeto, Husserl distingue un horizonte interno constituido por las potencialidades no explicitadas de la experiencia en curso, pero susceptibles de explicación a partir de la misma y del horizonte externo, integrado por los objetos que acompañan a la cosa y sobre los que no versa aquella experiencia pero que son susceptibles de ser experimentados por entrar a formar parte del horizonte global de sentido en el que la percepción tiene lugar [84].

El vínculo entre experiencia y horizonte no es nuevo. La relación parte-todo, singular-universal, que el concepto de horizonte trata de expresar, se encuentra formulada de múltiples formas en la tradición. Podríamos retroceder a Spinoza o Leibniz. Contentémonos con mencionar a Kant y a Hegel.

Para Kant, horizonte, en sentido epistemológico, significa la capacidad de una potencia humana en un campo específico de la percepción.

En este sentido el horizonte fija las posibilidades y, a la vez, los límites del conocimiento humano, y puede referirse a un campo epistemológico, ético o estético, según que delimite el área de intereses y de la acción posible y de la razón teórica, del sentido del gusto o de la razón práctica. Con ello el término horizonte, responde a la pregunta "qué puede y cómo puede el hombre saber, gustar o practicar" (cfr. *Logik, passim).*

En Hegel el concepto tiene un sentido ontológico: hace referencia a la totalidad en cuyo devenir dialéctico tiene su ubicación lo particular, recibiendo de aquella, ser, verdad y sentido.

En el siglo XX citemos, en primer lugar, al historicismo de Dilthey el término horizonte hace referencia a la temporalidad y a los contextos históricos del hombre: el horizonte de una época es el sistema socio-cultural de la misma en el que el pensamiento y la *praxis* encuentran situación y sentido.

[84] Gadamer, H. G. *Verdad y método*. Salamanca, Sígueme, 1977; pp. 372-447.

En Heidegger "horizonte" recupera el sentido ontológico al significar la constitución trascendental del ser-en-el-mundo del hombre. "Mundo en cuanto horizonte" significa un proyecto global de sentido en donde se inscriben las diversas posibilidades o proyectos concretos de existencia: el horizonte es la realidad predonada que condiciona la realización del existir en cuanto que éste proyecta sus posibilidades en una totalidad predonada y condicionante. Tal totalidad es el mundo en cuanto horizonte de posibilidades. El ser-en-el-mundo, en cuanto estructura del existir, significa que el hombre presupone el mundo como horizonte de su auto comprensión e interpretación. El mundo es, por lo mismo, condición de posibilidad de la comprensión del *Dasein*.

Husserl utiliza la categoría "horizonte" con un significado equivalente a la fórmula "situación hermenéutica" de Gadamer. De igual manera que una situación hermenéutica está determinada por preconceptos que el intérprete aporta, el horizonte está integrado por el ámbito espacio temporal que rodea a la experiencia concreta. Comprender un texto e interpretar un acontecimiento significa haber propuesto preguntas y respuestas interrelacionadas por un nexo de sentido, que solamente viene dado por el horizonte en el cual aquellas se plantean[85], pues el hombre que piensa, habla o investiga se encuentra en un mundo dado previamente, del que forma parte, del mundo de la vida, de la historia, de los valores, que constituye el lugar donde se comprende a sí mismo y a partir del cual propone preguntas y respuestas. En este espacio histórico-cultural es donde tienen lugar los fenómenos que llamamos ciencia, lenguaje, comunicación. Husserl lo denomina *Unwelt* (mundo circundante). Al ser este espacio condición de posibilidad de la experiencia de lo concreto, el intérprete se enfrenta al problema hermenéutico como cuestión previa en torno a ese mundo y su sentido, dado que es el suelo donde el hombre ejerce su actividad científica, lingüística o comunicativa.

El concepto de horizonte marca de esta manera un abismo entre la fenomenología y la hermenéutica por una parte, y las explicaciones atomistas del empirismo y de sus derivaciones por otra.

---

[85] *Ibidem.*

La soledad que afecta a los hechos y a las palabras es la soledad que los afecta en cuanto fenómenos reducidos a objetos y no en cuanto a fenómenos vividos en y por el sujeto humano. La interobjetividad de las cosas y la intersubjetividad de los actos de la conciencia son estructuras de la experiencia humana. El "saber con antelación" *(vorwissen)* y el "saber en relación" *(mitwissen)* acompañan a todo saber. Tal situación tiene lugar de modo eminente en los contextos de finalidad que motivan las acciones humanas y en los nexos de sentido que orientan los acontecimientos histórico-culturales.

Lo mismo acontece en el mundo del lenguaje y de la comunicación. Explicar atomísticamente el lenguaje o interpretar los actos de comunicación de modo aislado, presupone desarraigar el lenguaje del suelo sobre el que los hechos humanos tienen asentamiento o, como dice Heidegger, acontecimiento *(Ereignis)*; presupone, por lo mismo, alejarse de las cosas mismas para adentrarse en el mundo abstracto de la formalización e idealización físico-matemática que caracteriza al objetivismo de la ciencia moderna.

2. El mundo de la vida *(Lebenswelt)* como horizonte universal de la experiencia

Para Husserl, el concepto de horizonte está vinculado con la idea de "mundo": toda experiencia singular se da en el mundo, en calidad de horizonte universal. El mundo es lo presupuesto como suelo de toda experiencia y como horizonte de todo acontecimiento. El mundo aparece como la instancia trascendental a la que toda experiencia singular remite, pues en cuanto horizonte universal, ejerce la función de plataforma global de sentido sobre la que se asientan las diversas perspectivas en las que el hombre percibe los objetos. El tema del horizonte de la experiencia nos conduce así al tema del mundo en los diferentes significados que puede tener: mundo como naturaleza, mundo como historia, mundo como sociedad, mundo del lenguaje, mundo de la ciencia, mundo universitario, etcétera. Y, más allá de tales mundos especiales, al mundo en general, carente de especificación. Este mundo es el lugar del ser y del sentido originarios. Es, en términos de Husserl, el *"a priori concreto"* al que remite toda experiencia y donde tienen lugar las donaciones originarias de sentido.

El concepto fenomenológico de mundo se contrapone al concepto fisco-matemático galileano: él *está vinculado a la historia y a la subjetividad*. Para Husserl, el concepto galileano del mundo como extensión es lo más vacío y lo más pobre. Husserl utiliza diversas fórmulas para designar el mundo de la vida. "Mundo vivo del espacio y del tiempo", "mundo circundante personal", etcétera. En sus últimos años las diversas fórmulas son sustituidas por el término "mundo de la vida" para indicar, de manera más clara, que él es el ámbito de las evidencias inmediatas precategoriales y prelógicas[86], mundo de la vida precientífica, que sirve como soporte a toda actividad humana. La contraposición de "mundo de las ciencias y mundo de la vida" se puede comprender mejor a la luz del modo como se constituye el mundo especializado y de las relaciones que existen entre éste y la *Lebenswelt*. Un mundo especializado es constituido a partir de una idea *finalizante*, la cual restringe el ámbito de la teoría pura a un "horizonte interesado". La actitud del espectador desinteresado que caracteriza al fenomenólogo se torna en actitud interesada que achica el horizonte de interpretación. Mientras la *Lebenswelt* posee un sentido universal que, implícitamente, se interrelaciona con los mundos derivados, éstos reducen su área de interés a una finalidad particular.

Es lo que acontece, por ejemplo, al mundo de la ciencia, que se constituye como mundo particularizado bajo la idea rectora de un ser objetivo en si, determinable matemáticamente. La *Lebenswelt*, por el contrario, es lo dado con antelación a toda determinación o concreción del sentido. Intercambiar o sustituir el mundo de la vida por un mundo particular significa, por consiguiente, tomar la parte por el todo, reducir el concepto de realidad[87].

El mundo de la vida es un conglomerado sociocultural integrado por opciones de valor, experiencias subjetivas y sedimentos históricos; es el mundo donde se nace y se muere, donde se hereda una tradición cultural, donde se comunica un lenguaje, donde se

[86] Husserl, Emund, *Krisis*. Ed. cit., pp. 141, 145, 461, 494-495.

[87] *Ibid*, pp. 459-462.

vive intersubjetivamente. Es el mundo de la cotidianidad, en cuyo horizonte nos encuadramos para orientarnos y es, a la vez, tejido de las relaciones sociales: es el mundo del trabajo, de la familia, de los usos y las costumbres. Un mundo de personas y de cosas que están en relación esencial conmigo y que constituyen mi mundo. "Es el mundo de la existencia concreta precientífica donde el hombre se instala, construye proyectos, y se realiza como científico, como político, como creyente. Es el mundo de la experiencia cotidiana donde el Yo de la filosofía posee una existencia consciente y en el que se inscriben las ciencias y los científicos. En ese mundo somos objetos entre los objetos y en el polo opuesto, sujetos egológicos teleológicamente referidos a ese mundo como quienes lo experimentan, valoran, se preocupan. Un reino, en fin, de valores y metas, que no es sustituible por manifestación parcial alguna del mismo, como pretende el objetivismo científico, sino que subyace como substrato englobante de todo acontecer y de cualquier obrar"[88].

El mundo de la vida, en cuanto horizonte universal en el que hacen aparición los objetos, es una estructura pre-dada y universal de la conciencia. Es esta una de las principales contribuciones de Husserl. Contra el positivismo objetivista se recupera una dimensión básica de la epistemología, a saber, que el conocimiento de lo singular acontece en una totalidad originaria de sentido, en una experiencia del mundo de carácter pre-rracional, delimitada en el espacio, culturalmente acuñada por la historia y decantada en un sistema lingüístico. El mundo de la vida, como horizonte, expresa aquella totalidad percibida de modo no explícito, presupuesta aunque no tematizada que condiciona y determina la verdad del sentido de cada cosa en ella enmarcada. Toda toma de posición presupone un conjunto de evidencias como la de que el mundo existe y que en cualquier modificación de una experiencia presupone un mundo como horizonte de seres-valores aceptado, en y desde el que se opera. "Vivir, -dice Husserl- es vivir en la certeza del mundo". *Mundo es,* por consiguiente, no universo de las cosas o enunciado de las ciencias, sino *aquel ámbito en cuya interioridad vivimos, cuya realidad presuponemos antes de que*

[88] *Ibid*, pp. 107, 461-484.

construyamos ciencia o planteemos preguntas filosóficas[89]. Porque el científico antes de formalizar sus experiencias físicas mediante las matemáticas, o el hermenéuta, antes de interpretar los productos culturales, son hombres ubicados en el mundo de la vida cotidiana.

Los mundos derivados y la constitución del sentido de los mismos remite, por lo mismo, al mundo de la vida como al *a priori* precategorial concreto. Si queremos aclarar la génesis y el sentido de las evidencias derivadas, tenemos que recuperar este ámbito precategorial del mundo de la vida[90], el mundo en el que nosotros ya vivimos y que constituye el suelo de todas nuestras *praxis*, un mundo históricamente sedimentado e integrado por operaciones intersubjetivas e intencionales, que es tanto como afirmar la existencia de una teleología. Explicitar este mundo implica, como dice Husserl "despejar la historia del mismo mundo" en el que el hombre se encuentra con antelación a su actividad científica y lingüística. Para esto, según Husserl, son posibles dos caminos: a) retrotraer el mundo de las ciencias al mundo de la vida. b) remitir las actividades del mismo mundo de la vida a las operaciones constituyentes del sujeto, de donde el mismo mundo de la vida surge. Este retroceso es transitable por un doble camino: el de la historia, a través del cual efectuamos un seguimiento de la constitución temporal del mundo de la ciencia y su lenguaje y el de la psicología, analizando genéticamente los actos de la conciencia por los que tanto la ciencia como su lenguaje han llegado a ser lo que son"[91].

El retorno al mundo de la vida como mundo histórico y a la subjetividad como instancia constituyente de sentido, presupone tomar conciencia del camino recorrido por la humanidad en la modernidad. El recorrido de este camino, según Husserl, lo podemos resumir así: en la génesis del mundo simbólico de la matemática tiene lugar un proceso de idealización y formalización en el que a partir de intuiciones empíricas habidas en el mundo

---

[89] *Erfahrung und Urteil*, pp. 38 ss., 45 ss.

[90] *Ibid*, pp. 21, 38-39.

[91] *Ibid*, p. 46 ss.

precategorial se genera un universo de símbolos y signos con lo que se pretende expresar la racionalidad del universo. Las idealizaciones de los datos intuitivos distancian el lenguaje científico de la realidad concreta de donde se partió. La ciencia moderna convierte en materia de su reflexión a un mundo de formalidades surgido en el proceso de idealización y lo que se originó como reflexión sobre las experiencias intuitivas del mundo se transformó en su saber sobre entes ideales objetivados que han perdido su vinculación con el mundo de la vida en cuanto mundo de las donaciones subjetivas de sentido. El universo de los símbolos matemáticos pasa a ser tenido en cuenta como el mundo real de los objetos y se toma por realidad aquello que sólo es un método[92].

La fenomenología de Husserl es una acusación contra el neopositivismo, la cual se podría enunciar de la siguiente forma: el modelo científico y lingüístico del neopositivismo no es un modelo ni basado en. ni fiel a la experiencia. Se trata de un universo de entes formales generados en un proceso de idealización que ha olvidado de dónde y para qué surgieron. La físico-matemática no se ha percatado de que su concepto de experiencia es el resultado de una formalización previa impuesta por la abstracción matemática.

El mundo donde se sitúa la labor científica es el mundo galileanocartesiano del espacio exacto de la geometría y del tiempo exacto de la aritmética; un tiempo y un espacio que tienen poco que ver con el mundo histórico del sujeto y con el mundo cotidiano de la vida. Al hablar de experiencia en la físico-matemática se olvida que los procesos epistemológicos son actos de un sujeto que actúa según un sentido pre-donado en el mundo de la vida y que opera con unos supuestos percibidos en el ámbito precategorial: el concepto de experiencia es mucho más amplio que el profesado por la físico-matemática; y, el concepto neoempirista del saber opera con un concepto unilateral del mundo más allá del cual tienen lugar la experiencia precategorial, el lenguaje cotidiano y el sentido del mundo en el que el hombre mismo como hombre está instalado.

[92] *Ibidem.*

3. EL MUNDO DE LA VIDA ES EXPERIMENTADO COMO MUNDO LINGÜÍSTICAMENTE INTERPRETADO

Bien conocido es el papel que juega el lenguaje en los herméneutas. Gadamer decía que "en el lenguaje se basa el que los hombres tengan mundo". Husserl, por su parte, ya había sostenido en "*Experiencia y Juicio*" que *el mundo de la vida se nos da a través de la tradición, del aprendizaje, de la comunicación, en una palabra, a través del lenguaje*. De esta manera asentó uno de los pilares de la hermenéutica: nuestro acceso a la realidad está mediatizado por el lenguaje. Gadamer siguiendo a Husserl sostendrá, en contra de Habermas, que la comprensión que tenemos de la realidad, antes que estar determinada por relaciones de producción o por la pertenencia a una determinada clase social, está determinada por el universo lingüístico en el que estamos insertos. Antes que estar determinado por un interés, nuestro conocimiento está determinado por la pertenencia a una tradición y a un lenguaje[93]. El presente viviente, individual o colectivo, sólo es experimentable porque en el lenguaje se ha sedimentado la experiencia pasada, la cual constituye factor determinante de la existencia del horizonte que posibilita, como lo hemos visto, toda experiencia.

Nos encontramos actualmente ante tres visiones del lenguaje que podríamos simplificar de la siguiente manera: la del empirismo positivista (cultura sajona), la del idealismo humanista (cultura centroeuropea) y de la dialéctica, que pretende mediar entre las dos primeras, tomando elementos de ambas en una teoría global de la sociedad ¿Se podría personalizar en Wittgenstein, Gadamer, Habermas? ¿Se podrían adscribir a tres mundos con sus correspondientes saberes: el científico-técnico, humanista-literario y el socio-político? ¿Se corresponderían al pasaje de Habermas en el que tipifica los saberes a partir del interés que los orienta? Recordémoslo: "En el ejercicio de las ciencias empírico-analíticas interviene un interés técnico del conocimiento; en el ejercicio de las ciencias histórico-hermenéuticas interviene un interés práctico de conocimiento y en el ejercicio de las ciencias orientadas hacia la crítica interviene un interés emancipatorio del conocimiento".

[93] Gadamer, M., Ed. Cit. pp. 547 ss.

La situación anterior parece decirnos que la aspiración del neopositivismo de lograr una ciencia unificada ha quedado de lado. A la luz del esquema husserliano para la interpretación del pensamiento moderno, la filosofía, hoy en día para tratar el tema del lenguaje tiene posibilidad de optar por el tipo de racionalidad que Galileo aplicó en la construcción de la físico-matemática. En esta opción, el hablar y comunicar serán considerados como meros hechos físicos localizados en un tiempo y un espacio físicos tratables con la metodología con que se construyó la físico-matemática y equiparable a como Comte intentó desarrollar una física social o el psicologismo una psico-física. Los pasos que habría que dar desde esta perspectiva estarían indicados por los términos matematización, formalización, tecnificación, deshumanización.

Otra opción posible sería la racionalidad que habilitada por Kant perduró en el proyecto husserliano. Aquí el lenguaje y la comunicación serían considerados como acontecimientos histórico-culturales, como valores ético-políticos no analizables ni valorables en términos epistemológicos físico-matemáticos. Se trataría para Husserl de ver en ellos ingredientes fundamentales del "mundo histórico de la vida", y por ello materia apropiada para ser interpretada con una metodología hermenéutica-fenomenológica. Sería la única posibilidad para aclarar el lugar donde se constituye el sentido y, a partir de él, para ponerse en claro lo acontecido en el proceso de cientificación y tecnificación del lenguaje y de la comunicación.

Creo que los problemas con los que se enfrenta la actual hermenéutica, en buena parte fueron formulados por Platón. En el *Cratilo* no sólo encontramos la contraposición *physis* y *nomos*, o lo que es lo mismo, entre el lenguaje confinado al mundo determinístico de la naturaleza y un lenguaje producido por el mundo humano de la libertad, con un lenguaje cuyo sentido y significado se vincula al acontecer del diálogo, en cuanto búsqueda del *eidos*, del sentido que se alberga en las palabras.

En la intersubjetividad, en el diálogo, el lenguaje no sólo se libera de la esclavitud del objeto, sino también de la arbitrariedad del sujeto. Entra a formar parte del acontecer histórico de los interlocutores, en cuanto miembros de una comunidad de

dialogantes que comparten un mismo mundo de la vida, se entrecruzan palabras cuyo sentido y significado acontece al hilo del discurso. Esta inserción de la palabra en el mundo de la vida se perdió cuando la lógica aristotélica y posteriormente la estoica sometieron de nuevo la palabra a la servidumbre del objeto. La comunicación y la palabra fueron dominadas entonces por el determinismo fatal del logos cósmico, en donde la única libertad reside en echarse resignadamente en los brazos del destino.

Este naturalismo lingüístico reaparece en la edad moderna cuando los pensadores ingleses del siglo XVII, fieles al principio empirista, "se afanaron por captar el *factum*" del lenguaje en su simple y sombría facticidad, sin referencia alguna a instancias ideales o metafísicas y, mucho menos, a instancias del mundo de la vida. El lenguaje fue concebido como mero instrumento del conocimiento empírico. Por paradójico que parezca, esta servidumbre de la palabra al objeto, mediante la reducción de su función a un rol de signo, perduró hasta el neopositivismo contemporáneo, en donde el lenguaje pasa a ser mera representación o reflejo del mundo físico y de sus estructuras matemáticas[94].

En la reacción romántico-idealista contra el modelo galileano-cartesiano opera también una inflexión profunda en la concepción del lenguaje. Vale la pena llamar la atención sobre la coincidencia de fecha del surgimiento de la hermenéutica contemporánea de Schleiermacher y de los impulsos que, para la nueva concepción del lenguaje, proceden de la veta pietista de la Reforma, para la cual, el concepto del lenguaje es inseparable del acontecer histórico de la Palabra Divina. Finalmente hay que llamar la atención sobre los paralelismos que se pueden establece entre la comprensión romántico-idealista del lenguaje y el concepto organológico del acontecer histórico a cargo de la incipiente filosofía de la historia. Nos encontramos ante síntomas de desazón causada por la irrupción del modelo epistemológico galileano en zonas tan humanistas como la filología, la historia o la religión. En este contexto Harmman, Herder o Humboldt tratan de liberar la comunicación humana de la cosificación y formalización fisicalista y de descu-

[94] *Ibid*. pp. 21 ss.

brir el espíritu de lenguaje y su energía creadora. El luterano Harmman insiste en que la razón es el lenguaje en el que se exterioriza la vida divina en la historia; Herder subraya el componente subjetivo; y Humboldt descubre en el lenguaje una totalidad orgánica cuya función no se reduce a ser signo de las cosas objetivas, sino que posee más bien un sentido propio que es transferido a las cosas cuando éstas son significadas. El lenguaje, en este caso, aparece como organismo viviente, mundo cultural histórico producido y sedimentado en una tradición y del que el parlante forma parte con antelación al que surja el lenguaje formalizado. En este mundo de la vida cotidiana, el lenguaje no se reduce a un mero correlato y significante de unos hechos, sino que posee una unidad de sentido que viene dada por el sujeto mismo constituyente de aquel sentido. El análisis del lenguaje se empobrece tremendamente cuando es realizado en términos de hechos atómicos o proposiciones moleculares desvinculado del horizonte de sentido del mundo histórico y humano al que pertenece.

En la segunda mitad de nuestra centuria algunos dogmas neoempiristas han perdido progresivamente vigencia. Citemos algunos: la correspondencia entre enunciado y hechos empíricos, el ideal de un lenguaje científico universal según el modelo físico-matemático, el criterio de verificabilidad, el confinamiento de los enunciados metafísico al ámbito de lo "sin sentido", etcétera. Esto ha sido consecuencia de la toma de conciencia que también bajo los enunciados de los saberes naturales, subyacen preocupaciones teóricas que condicionan el sentido de los mismos. El regreso de Husserl al mundo de la vida se corresponde con el esfuerzo de muchos analistas del lenguaje en pro de un retorno al lenguaje natural ordinario, más allá del formalismo anteriormente dominante. El mundo de la vida, tal como lo pensó Husserl, poco a poco se ha ido convirtiendo en el horizonte de interpretación del sentido y del significado de los diferentes modelos científicos lingüísticos. Recientes desarrollos del neopositivismo, por ejemplo, los de Austin, han acentuado esta tendencia al reconocer el pluralismo de lenguajes válidos: ético, estético, científico, etcétera., cuya función y sentido derivan del mundo del lenguaje cotidiano, de donde emergen. La inmediatez de los actos empíricos proclamada por el neoempirismo, no lo es tanto, puesto que ellos

implican presupuestos no explicitados: cada enunciado ha de habérselas con un sujeto previamente constituido y dado por el mundo al que el sujeto está inscrito. Entre el mundo personal del científico y su mundo científico-lingüístico existe una vinculación esencial. Tal ya era la tesis de Husserl en *Lógica Formal y Trascendental, en Experiencia y Juicio y en Crisis*[95].

Husserl y Wittgenstein, cada uno a su manera, escenifican en la propia biografía este proceso histórico. Husserl, tratando de ir más allá del sujeto, aterriza en el mundo de la vida. Wittgenstein encuentra el más allá del objeto en el lenguaje cotidiano y en sus juegos. Lo logra gracias a su evolución desde una teoría atomística de los signos y desde un concepto del lenguaje como copia de la realidad *(Tractatus)* hacia un interés por el lenguaje cotidiano de la vida, forma originaria del lenguaje de la que se derivan los lenguajes especializados, generando la pluralidad de los juegos lingüísticos. Todos los lenguajes remiten, sin embargo, al lenguaje cotidiano de la vida y son igualmente legítimos: el lenguaje ideal ha perdido validez epistemológica. Por su parte, Husserl, partiendo de su interés juvenil por las matemáticas y la lógica, llega, después de pasar dolorosamente por el añorado cielo del idealismo trascendental, al mundo de la vida cotidiana como instancia donde la subjetividad no aparece como contrapuesta a la objetividad, pues en cuanto mundo histórico-cultural, aunque esté vinculado al sujeto, está constituido por el sistema de correlaciones existentes entre sujeto-sujeto y sujeto–objeto. Este mundo es el verdadero *a priori* universal *todo hecho de conciencia, vivencia o palabra, se asienta sobre este mundo que en cuanto horizonte aporta y confiere sentido y significación.*

La estructura del conocimiento no es la atomística proclamada por el neopositivismo, sino una estructura interrelacional que viene dada por la vinculación de los objetos entre sí y por los modos y actos de conciencia mediante los cuales llegan a ser relevantes para el sujeto.

No existe ni un sujeto puro ni un objeto puro. Todo objeto presupone un sujeto y todo sujeto presupone un objeto. Ambos,

[95] Husserl, Edmund. *Krisis*. Ed. Cit., pp. 71-273, 306, 509ss; Idem II, pp. 183 ss.

sujeto y objeto, están mediados por el mundo donde la objetividad y la subjetividad tienen lugar.

Para Husserl los hechos y las palabras, previamente a sus usos especializados, poseen un significado ya constituido en y por la vida cotidiana. El lenguaje forma parte del mundo de la vida de los parlantes.

Más allá de su sentido particular, la palabra se vincula al mundo de la vida que es tanto como decir, a un mundo ya culturalmente comprendido y lingüísticamente interpretado. El mundo de la vida actúa de suelo de los mundos lingüísticos que los intereses del sujeto particularizan.

Pero toda diversificación lingüística presupone su horizonte global de comprensión que es precisamente lo que Husserl pretende expresar con la categoría *Lebenswelt* o mundo de la vida: horizonte de comprensión no explicitado, sino anónimamente presupuesto, substrato histórico constituido por tradiciones, factores culturales, valores éticos, sistema de correlaciones intencionales subjetivas.

Existe lenguaje y existen lenguajes. El lenguaje es componente de la condición histórico-cultural del hombre, experiencia precategorial, precientífica, ingrediente del mundo de la vida. Los lenguajes, en plural, son el fruto de los intereses particulares que definen los mundos particulares; pero siempre dando por supuesto el hecho trascendental del lenguaje, como mediador inevitable en el descubrimiento del mundo del sujeto, por el sujeto y para el sujeto.

Recordemos de nuevo las palabras de Gadamer: "en el lenguaje se basa el que los hombres tengan mundo".



Capítulo 4
La Fe vivida supera toda duda

La misión del filósofo es la de volver con todo su ser, como espíritu encarnado, a los mundos de su vida, a su realidad concreta, para vivirla reflexivamente y viviéndola, describirla y describiéndola iluminar su sentido y asumir existencialmente las consecuencias que de allí se siguen.

Al reflexionar sobre el mundo de mi fe religiosa un interrogante se me hace presente: ¿Qué sentido tienen las dudas que en más de una ocasión experimento?

Lo primero que me pasa por la mente es que ellas deben de tener un sentido positivo, puesto que en el mundo de la ciencia y de la filosofía también he experimentado dudas y las he podido vivir en términos positivos. Para pasar del dios de los filósofos, del dios de la conciencia tranquila, ver al Dios de la fe, hay que pasar primero por la duda. Es interesante cómo Santo Tomás consideraba que para llegar a la verdad hay que buscar las dudas: "Es preciso, escribe, que aquel que quiere conocer cualquier verdad, conozca todas las dudas y dificultades que existen contra aquella verdad, porque en la solución de aquellas dudas se encuentra la verdad. Así que para saber verdaderamente ayudan mucho las razones de las tesis contrarias" *(I de coelo, lib. 22, n. 2)*.

Reflexionemos inicialmente un poco sobre las dudas que se dan por fuera de la fe, dudas que también hemos tenido la oportunidad de experimentar.

De la duda en el mundo de la ciencia y de la filosofía

Como es bien sabido, Descartes fue el primero en sistematizar la duda como principio fundamental de los procesos de producción científica y filosófica. Con el correr de los siglos su punto de vista ha sido reforzado. Hoy en día, por citar sólo a Popper, se le pide al científico formular sus teorías de tal manera que ellas se presten a ser refutadas por la experiencia. Esto significa, en otros términos, que el científico debe vivir en una permanente actitud de duda. Su única certeza es una certeza global intuida, a saber: que el mundo es coherente y que esta coherencia puede ser fundamentada científicamente aunque sea a través de un lento proceso. La coherencia entre los fenómenos que constituyen el mundo se ha hecho más patente, como lo sabemos, en la medida en que la ciencia le ha permitido al sabio prever y actuar con más exactitud.

Tal vez lo fundamentalmente nuevo en relación con la duda cartesiana está en que mientras aquella se proclamaba universal y provisional, para el científico actual la duda es concreta, pues sólo se aplica a fenómenos bien determinados a partir de la certeza en la coherencia universal, y es definitiva: ningún científico aspira a llegar a una última certeza. La verdad de hoy, como dice Bachelard, debe ser vivida de antemano como el error del mañana, dado que toda teoría es una explicación provisional puesto que ella puede ser reemplazada por otra más simple y más rica en consecuencias. Pero esto es vivido como signo de progreso. El científico no experimenta la duda como una debilidad o como una culpa. La asume con goce intelectual porque ella origina en él un sentimiento de libertad y dinamiza su actividad. Su duda, inclusive, lo engrandece éticamente: a partir de ella se explica su honestidad y humildad, su rigor y amor a la verdad, su espíritu de tolerancia, en fin, su sentido de responsabilidad. La duda experimentada por el sabio es el fundamento de los valores propios del espíritu científico.

En el mundo de la filosofía experimentamos lo mismo. Recordemos el papel de la *"epojé"* y de la reducción en Husserl. El verdadero sentido de la realidad sólo se nos hace presente cuando colocamos "entre paréntesis", "fuera de circuito", al "ser ahí" de las cosas tal como se le imponen a una conciencia prerreflexiva. Al filósofo se le puede aplicar, en buena parte, lo que hemos dicho del científico. Como en el caso de Descartes, quien finalmente tuvo que reconocer en la veracidad divina el fundamento de su ser pensante, el filósofo termina defendiendo el espíritu de tolerancia, el reconocimiento del valor trascendental de la intersubjetividad, la concepción de la verdad como encuentro y como diálogo.

La duda juega, por consiguiente, un papel definitivo y fundamental en ciencia y filosofía. Ella se ha convertido en algo más que en un hábito propio del científico o del filósofo; ella define un clima que se manifiesta, inclusive, en actitudes tan existenciales como son las propias de la vida cotidiana.

LA DUDA EN EL MUNDO DE LA VIDA COTIDIANA

Cada vez es mayor el número de actividades de nuestro diario vivir que nos exigen un esfuerzo de problematización y de duda. Detengámonos en dos casos.

Todo hombre de acción actúa de acuerdo con un plan, que implica un presentimiento, en nombre de una esperanza y de una confianza. Pero nada de esto nos presenta el rigor de una demostración o la posibilidad de una certeza definitiva: todo tiene que ser modificado constantemente al ritmo de la acción y de la lectura e interpretación de los hechos si se quiere tener éxito. Esto significa, sin embargo, que debemos dudar de la interpretación que hacemos de un hecho en un momento dado.

La duda se impone, inclusive, en las relaciones interpersonales. *El amor*, por ejemplo, *exige una adhesión total*. Sin embargo, también exige que se respete al otro en cuanto otro, que se acepte la existencia de un misterio de la persona, lo cual significa que no le podemos exigir al ser amado que ponga al descubierto el mundo de su intimidad. Exigirlo sería querer manipularlo como cosa sin respetar, por consiguiente, su dignidad huma-

na. *Ser persona es ser dueño de una intimidad que es totalmente inviolable.* Por consiguiente, el ser que verdaderamente ama puede experimentar dudas ante gestos, palabras, comportamientos del ser amado. Pero si en verdad ama, tiene que estar presto a reconocer que de lo que debe dudar es de la validez de la interpretación que ha hecho de los gestos y palabras del ser amado. *Amar implica*, a pesar de las dudas, *comprometerse sin saberlo todo.* El *"Yo creo en ti"* supera toda duda. *Esta fe en la reciprocidad del amor de quien Yo amo es la que justifica mi existencia.*

La duda en el mundo de la fe

¿Y qué decir de la duda en el mundo de la fe, de quienes nos movemos, existimos y somos también en el mundo de la ciencia y de la filosofía?

Aquí entramos en un mundo más profundo, más misterioso que el de los seres humanos que se aman. Sabemos que no podemos confundir verdad científica o filosófica y verdad revelada; sabemos, en contra de los averroístas, que si no están en el mismo plano, participan, sin embargo, la una de la otra. De aquí que nuestra marcha hacia la verdad, nos exige el mismo rigor que experimentamos en el mundo del saber.

Conscientes de participar por nuestro ser físico y biológico de un mundo hecho de leyes y encadenamientos coherentes, sabemos que la *libertad y la facultad de amar, surgen en este mundo, pero lo trascienden y que esto se realiza más plenamente en la fe.* Consideramos, sin embargo, que esta superación debe hacerse con una cierta continuidad, sin graves rupturas intelectuales. Esto explica por qué nos sentimos incómodos y experimentamos dificultades frente a ciertos temas que nos son propuestos o frente a ciertas expresiones. Por ejemplo, frente al tema de los milagros. El milagro se presenta como un hecho. Como tal hace parte de los hechos del mundo; sin embargo, es colocado por fuera de dichos hechos. Nos gustaría que todos los hechos hagan parte de un mundo que consideramos coherente y cuyas leyes hacen parte del plan de Dios. Un sabio llega más fácilmente a Dios a partir del orden maravillosamente coherente del mundo en su totalidad y no a partir de hechos milagrosos difíciles de comprender. El mayor mila-

gro de Dios es la creación y conservación de un mundo regido por leyes estables. Los milagros nos exigen comenzar por poner un acto intelectual negativo: reconocerlo como algo que está por fuera de nuestro universo mental habitual. ¡Bendito sea Cristo que se negó a probar a fariseos y a Satán su divinidad mediante un milagro!

En el dominio de la fe buscamos, inclusive, la coherencia de un sistema de pensamiento, de una visión unificante, de una fe estructurada y jerarquizada. No amamos una fe construida a partir de la simple yuxtaposición de dogmas. Nos inclinamos a considerar los artículos de la fe como secundarios hasta no experimentar su verdad al vivirlos, sin que esto signifique que les apliquemos el carácter provisional de una teoría científica. Todo lo contrario.

El intelectual creyente encuentra la duda, inclusive, en el dominio más íntimo, aquel en el cual él trata de explicarse a sí mismo o a otros su fe. Si quisiera hablar de la inmortalidad, por ejemplo, no encontraré nada en el mundo que me rodea que me preste un lenguaje apropiado. La ciencia me muestra un psiquismo tan estrechamente unido a su soporte biológico, que la subsistencia de un Yo, después de la desintegración del soporte material, es difícil de concebir. Por otra parte, me niego a pensar que la fe en la inmortalidad sea necesaria para fundar una actitud generosa y ética. ¡Hay incrédulos que nos superan éticamente a muchos que nos ufanamos de ser creyentes! Por otra parte, el argumento de una eternidad destinada a restablecer la balanza de una justicia ausente del mundo actual, es algo que me parece que raya con lo deshonesto.

¿Debemos entonces dudar? Sí, pero de lo que dudamos son de las explicaciones que se quieren dar desde un *Logos*, el *Logos* moderno de la demostración que quiere justificarlo todo en términos matemáticos e instrumentalistas y que lo que no puede justificar de esta manera lo considera no sólo como irreal sino como irracional. La llamada postmodernidad ha reaccionado contra este *Logos*. Desde esta perspectiva nos es más fácil comprender y justificar que el *Logos* de la modernidad no es el *Logos* de San Juan, definido como acción y vida.

El Dios de la fe no es el tapahuecos de la ignorancia humana. Él no es la solución de los enigmas del cosmos y del hombre. Es a la ciencia a la que le corresponde en su progreso dar respuesta a dichos enigmas. El Dios de la fe tampoco es la garantía de un orden social. La fe en un Dios providente es un aspecto de la esperanza, virtud que corresponde por excelencia a los hombres de acción en cuyas manos está el organizar el mundo social. El Dios de la fe tampoco es un título de seguridad que nos dispense de participar en los riesgos que acompañan el existir humano. El Dios de la fe es aquel que en cada momento problematiza nuestra seguridad y nuestra tendencia a la facilidad de la buena conciencia. La existencia no es un destino regido por Dios sino un proyecto que debemos asumir personalmente: el proyecto de hacer de nuestra persona una personalidad que se acerca a la plenitud de Cristo.

¡Nuestra fe no dice relación a verdades sino a una persona, a la de Cristo! Las llamadas verdades religiosas son objeto *de creencia no de fe*. Me lo aclaró Tomás de Aquino cuando escribió: "Puesto que el que cree asiente a las palabras de otro, parece que *aquel* en cuya aserción se cree es como lo principal y como fin en toda fe; y, en cambio, secundarias aquellas verdades a las que uno asiente creyendo a otro" *(Suma Teológica,* 2-2, q. 11, a. 1). Recordemos a Pablo en la Carta a los Hebreos:

> "Por la fe, Abraham, al ser llamado por Dios, obedeció y salió para el lugar que había de recibir en herencia, y salió sin saber a donde iba.
>
> Por la fe, Moisés salió de Egipto sin temer la ira del Rey; se mantuvo firme como si viera al invisible.
>
> Por la fe soportaron burlas y azotes (...) hombres de los que no era digno el mundo".

Los modelos en la fe que cita Pablo lo fueron, sin duda, porque su experiencia religiosa les permitía decir como lo dijo el mismo Pablo: *"Sé de quién me he fiado"* (2 Tim. 1, 12). ¡La fe no es objeto de aprendizaje sino de experiencia, la experiencia del encuentro con "Alguien": con Cristo, no con verdades!

Me vienen a la memoria las palabras de Unamuno: "Perdí mi fe *pensando en los dogmas*, en los misterios como dogmas; la

recobro *meditando en los misterios*, en los dogmas como misterios" *(Diario Intimo*, en Obras completas, t. 8, Madrid, 1966, p.865).

La fe no es una certeza que se pruebe con argumentos. Ella es una vida en la cual hay que entrar y sus perspectivas sólo se esclarecen a medida que son apropiadas existencialmente. ¡Conocer es vivir y lo vivido es irrefutable! Si creemos en la inmortalidad del alma, es porque Cristo ha resucitado. Para expresar lo que está implicado en esta Resurrección, nos sentimos obligados a pensar, no en términos de objeto, sino en términos de acción, de vida, confrontando esta revelación con las intuiciones más profundas vividas al interior mismo de la fe, de una fe que **quiere progresar**. No es el carácter racional de la inmortalidad la que nos convence. Ya Platón en su *Fedón* nos dio argumentos suficientes para convencernos que la inmortalidad no es objeto de la razón raciocinante. Es la misma fe la que nos presenta los criterios de fidelidad. Es a partir de esta experiencia, prácticamente incomunicable, que ensayamos un discurso, no sobre el objeto-inmortalidad, sino sobre el cómo de esta coherencia que se sigue por vía de consecuencia sobre el conjunto de nuestro destino, sobre nuestra vocación de hombres, sobre el sentido de la intersubjetividad, sobre el puesto de nuestro ser en el cosmos, sobre el ejercicio de nuestra libertad, sobre el sentido de la acción humana, sobre nuestras ansias infinitas de infinitud.

Sólo a partir de nuestra fe, hombre y mundo, y su mutua correlación, tienen un sentido pleno. Sin la fe, para ser coherentes, tendríamos que pensar en los términos del Sartre de *La Náusea*, declarando el carácter absolutamente absurdo de la existencia.

Si la fe es una certeza, es porque la vivimos como una experiencia interior que no podemos rechazar. ¿Que esta experiencia no vale porque es incomunicable? Pero, ¿la experiencia estética de un Picasso no vale, porque no es comunicable? ¡Sobran las palabras! La experiencia religiosa puede ser descrita por cada creyente en forma diferente, como cada artista describe la suya. El *Documento de Puebla* la describe a partir de la sabiduría y el sentimiento popular. Nuestra posición de intelectuales nos impide utilizar este camino. Sin duda que todos hemos experimentado la

espontaneidad y el valor de nuestros "élans" interiores hacia la humildad, el amor, la generosidad. Pero como alguien que desea también ser fiel a su vocación intelectual, sabemos que nuestro equilibrio y libertad para asumir estos valores, nos exigen que los fundamentemos y que descubramos fenomenológicamente su sentido. El punto de partida para esto nos lo brinda la misma Revelación. Pero asumirlos, es una operación que nos remite a la exigencia del control y de la crítica propios del espíritu científico.

Salir de este círculo, creer en la verdad, es no aceptarla en forma pasiva y estática: es progresar dinámicamente en ella, vivirla en el amor a alguien; es aprender de la misma fe que Dios nos trasciende y que Él se revela a través de signos que nosotros tenemos que interpretar, conscientes de que nos podemos equivocar a causa de nuestra condición de hombres finitos y libres; es saber que esta plenitud de sentido y vida que Dios nos ofrece, la podemos rechazar y que podemos dudar. ¡La fe sólo tiene pleno sentido cuando deja de ser un título de seguridad y pasa por la prueba de la duda!

De esta manera, la duda constituye un momento importante del mundo de la fe, ya que ésta no deja de ser una especie de apuesta. Inclusive, no sabemos en qué orden se han sucedido las etapas: ¿Hemos comprendido primero la coherencia profunda que la fe ha proyectado sobre nuestra vida, sobre las exigencias de nuestro ser-hombre, sobre la evolución del mundo, y después nos hemos realmente adherido a Cristo? O ¿creímos primero y luego "verificamos" vivencialmente nuestra fe mediante el amor a los otros, al sentirnos más libres, menos incompletos, al comprender que el sufrimiento no es absurdo y, sobre todo, al descubrirnos bien cimentados como para construir nuestro propia personalidad? *"Si no creéis, no estaréis firmes"* exclamaba Isaías.

Todo lo que sabemos es que somos incapaces de expresar el objeto de la fe como una certeza de la razón raciocinante, pero capaces de decir vivencialmente como Pedro: "¿Señor, a quién iremos? ¡Sólo tu tienes palabras de vida eterna..."!

En nuestro difícil y muchas veces amargo camino de la vida, como en el lento progreso de Pedro sobre las aguas del lago, el intelectual cristiano sabe que aquello que lo lleva hacia adelante,

no son las olas inconsistentes y siempre renovadas bajo sus pies, sino el íntimo "*elán*" hacia Aquel que le dijo a Pedro: "¡Ven!", pero que también le dijo "*Hombre de poca fe, ¿por qué has dudado?*".

MUNDO ACTUAL Y FE CRISTIANA

Hasta los inicios de la edad moderna primó en Occidente una visión del mundo heredada de los griegos. Según esta visión, el mundo era finito; fácilmente inventariable, ordenado y jerarquizado, en el cual todo ser tenía su puesto fijo y sus propias leyes; un mundo que realizaba arquetipos eternos y en el cual el hombre era susceptible de una definición categorial como el ser más elevado dentro de la jerarquía de los seres creados. Este cosmos era una teofanía, una manifestación de Dios, un templo dentro del cual al hombre le era factible cantar la gloria de su creador. En un tal mundo, la angustia, la inseguridad, el riesgo, la "náusea metafísica", no tenían cabida. El hombre estaba en el centro del universo y era el centro del mismo. Su misión estaba en contemplar y "consentir al ser", y remontarse desde éste hasta Dios.

Muy otro es el mundo que hoy se nos presenta. El universo, se nos dice, no tiene una estructura determinada a partir de coordenadas fijas que nos permitan situarnos dentro de él. Ni la tierra, ni el hombre, guardan alguna proporción con el universo. Su sentido se le escapa, y se halla abandonado, sin saber por qué aquí y no allí, ahora y no antes o después. Somos prisioneros en un rincón del universo. Ya levantemos los ojos, ya los dirijamos hacia la tierra, hacia adelante o hacia atrás, la infinitud nos encierra como a un átomo. La tierra es un pequeño solar comparado con los espacios infinitos. El mundo visible sólo es un trazo imperceptible en el seno del universo. No estamos en el centro ni somos su centro. Nuestro mundo es un mundo, como decía Pascal, que "tiene el centro en todas partes y la circunferencia en ninguna", es decir, que no tiene ni centro ni circunferencia.

Desde este punto de vista, estamos en un mundo que no es cosmos, sin jerarquía ni vectores, sin estructura ni sentido en sí mismo. Por consiguiente, no podemos menos que sentirnos como un azar sin importancia dentro de los espacios infinitos.

¿Procederemos entonces a elaborar una filosofía del absurdo? Como lo veremos, ésta no es la situación del pensador creyente.

Ciertamente la madre naturaleza se ha desvanecido. Todo hombre, en cuanto hombre, vive en una soledad radical, incapaz de encontrar seguridad, de comprender el sentido de su existencia, de ver en la naturaleza vestigios de Dios. Dirija su mirada hacia donde la dirija, encontrará los vestigios de su propia obra. Ya no es invitado a *"consentir al ser"*, sino a maravillarse ante la *"disponibilidad del ser"* para responder a sus autónomos proyectos. Pero el éxito de estos proyectos lo coloca ante el estado de "*Geworfenheit*" de Heidegger: se experimenta en un estado de *"caída"*, de *derelicción*, es decir, de abandonado a sus propias fuerzas, sin luz ni auxilio que esperar de un Dios en cuya acción o, incluso, en cuya existencia "aún" no cree.

El hombre no es, pues, objetivamente el centro del universo. Entre el universo y la nada, sólo es el centro subjetivamente. Pero esto no es un verdadero consuelo. El ser y la nada son los horizontes dentro de los cuales se esfuma nuestro conocimiento, un conocimiento esencialmente perspectivista. No se trata de un perspectivismo individual que puedo corregir situándome en puntos de vista diferentes o confrontándome con las perspectivas ajenas; sino de un perspectivismo propio de la especie, resultante de la situación metafísica del hombre entre el ser y la nada. El conocimiento sólo es posible a escala humana. Demasiado lejos en las dos direcciones del ser y de la nada, las cosas no existen para nosotros. Sólo percibimos una franja: la cercana a nosotros. Nuestros sentidos no perciben nada extremo: demasiado ruido nos ensordece; demasiada luz nos enceguece. No sentimos ni el calor extremo ni el frío extremo. Las cualidades excesivas nos son enemigas y no sensibles: no las sentimos ya, las sufrimos. Todas las cosas extremas son para nosotros como si no existieran y nosotros tampoco existimos para ellas. La realidad última del mundo es una perspectiva. Toda estructura, toda realidad diferenciada, toda esencia es función de un punto de vista. Si afirmamos que hay esencias que se nos imponen, es porque no podemos ponernos suficientemente a distancia. Todo individuo es resoluble en elementos más simples e integrable en totalidades más amplias. En el

límite, se podría hablar de la naturaleza como de un solo individuo, cuya unidad viene asegurada por la interconexión universal de todas las partes. ¡El panteísmo no es una delirante aberración!. No se pueden conocer las partes sin conocer el todo, ni el todo sin conocer las partes.

Nuestro conocimiento del mundo no tiene, por consiguiente, valor absoluto, pues no hay coordenadas estables de donde agarrarnos. De aquí la imposibilidad, para los hombres de hoy en día, de una cosmología de tipo tradicional, la cual suponía una cierta comprensión de la totalidad del universo, como también la imposibilidad de una ciencia deductiva de tipo cartesiano. Esta supondría unos primeros principios, pero los llamados primeros principios lo son sólo relativamente a nuestra área visual.

Hay algo todavía más grave: el hombre actual ni siquiera conoce la naturaleza de las cosas. Para él, cada cosa es un haz de relaciones infinitas. Un ser considerado por fuera de sus relaciones sería una abstracción: para conocer algo es necesario conocer el horizonte relacional de su aparición. Esto no quiere decir que la ciencia sea imposible: la gloria del hombre actual está en sus conquistas científicas. Pero somos conscientes de que nuestro conocimiento sólo progresa en círculos concéntricos a partir de nuestra inserción en el mundo y que siempre tendrá un carácter aproximativo y provisional. Toda hipótesis, aún verificada, (¡y todas las hipótesis lo pueden ser!), está expuesta siempre a revisión en función de las nuevas conexiones progresivamente establecidas, las cuales deberán ser explicadas junto con las anteriormente conocidas mediante hipótesis integradoras más amplias. Tendremos, así, síntesis siempre reformables e integrables en otras más vastas, sin que se llegue nunca a una explicación total.

Esta posibilidad indefinida de progreso en la explicación de los fenómenos significa que la exploración científica no conduce necesariamente a Dios. El orden del cosmos permitía a los medioevales cantar la gloria de Dios. El orden que el hombre actual introduce en el cosmos permite cantar la gloria del propio hombre. La cosmología de la Edad Media desembocaba en una metafísica religiosa de la naturaleza. Fue el horizonte de las "Cinco Vías" de Santo Tomás. Nuestra concepción actual del mundo

no da lugar a una física trascendente. Si el hombre se halla perdido entre la infinitud del ser y la infinitud de la nada, las mismas razones que le impiden tener una ciencia completa del universo, le impiden también remontarse científicamente a un "Primer Motor", o fundamentar en su física una metafísica de lo suprasensible.

El mundo de la ciencia actual es un mundo silencioso de Dios. Pascal se aterraba, ya hace varios siglos, del *"silencio de los espacios infinitos"*. Ciertamente el hombre en cuanto hombre no puede menos que sentir vértigo y espanto ante este silencio del mundo. No es el espanto del hombre primitivo ante una naturaleza que más bien lo conducía a la afirmación de un dios, sino vértigo ante una naturaleza que no tiene misterio, ni interioridad, ni sentido en sí; ante el universo de la física, puro juego de fuerzas y de leyes, sin referencia sensible ni al hombre ni a Dios, todo lo cual le hacía exclamar a Einstein que *"lo incomprensible es que el mundo pueda ser comprendido"* como lo comprende la ciencia.

Y la ciencia no conduce a Dios, porque ella puede remontarse indefinidamente en la explicación de los fenómenos: un fenómeno próximo se explica por otro remoto, un estado posterior por otro anterior, sin que se dé nunca una razón para detenerse, puesto que el universo se concibe como infinito. En la concepción medieval era necesario detenerse en alguna parte, puesto que se trataba de un mundo visto como finito y porque el movimiento era analizado como una cadena lineal en la que el todo dependía de un primer eslabón. Para nosotros, hombres del siglo XXI, sólo hay una interconexión universal circular. Todo depende del todo, cada cosa tiene una infinidad de vínculos con el resto. Nuestro mundo científico es un sistema fenoménico cerrado.

El esfuerzo actual de la ciencia es la voluntad deliberada de explicar el mundo por leyes, sin recurrir a Dios. Ni parte de Dios como principio explicativo ni lleva a Dios como conclusión.

¿Qué decir, como creyentes, ante todo lo anterior? ¡Que Dios hace parte de otro orden!

Por esto tenemos que afirmar, en primer lugar, que es falso defender una posición atea como consecuencia lógica de la laicización del universo. Para el creyente la laicización del univer-

so es una errónea expresión de un hecho maravilloso: que *Dios nos ha creado creadores* y que al hacerlo, realmente *¡nos ha hecho a su imagen y semejanza!* La ciencia, inclusive, no barre la religión sino que la purifica. Barre los falsos dioses. La ciencia no puede afirmar ni negar a Dios: ella es neutra. Pero por lo mismo, tampoco llegamos a Dios a partir de una metafísica apoyada en la física.

Nuestro Dios es un Dios trascendente, un Dios escondido. El silencio de Dios en el mundo de la ciencia, es la resonancia en el campo del pensar de las palabras de Isaías: *"Vere tu es Deus absconditus"* (¡Verdaderamente, Tu eres un Dios escondido!).

La posición anterior no es agnóstica. El único saber válido no es el de *La Crítica de la Razón Pura* de Kant, el de una razón que sólo valida y justifica lo demostrable, lo calculable, lo matematizable. ¡Que lo diga el postmodernismo!

Admitimos un cierto valor a las pruebas tradicionales en pro de la existencia de Dios. Pero estas pruebas presuponen algo: precisamente lo que se quiere probar. Dichas pruebas son valiosas en cuanto una vez poseído Dios nos pueden servir de V*ías*, de caminos para comprender sus relaciones con el hombre y con el mundo. En sí el Dios de los filósofos y científicos es un ídolo, una pura abstracción; no es una Persona con la cual puedo dialogar sino una simple idea necesaria para poder defender un "sistema", por consiguiente, sin interés religioso, un Dios que no es, como decía Pascal, el Dios de Abraham, Isaac y Jacob. Sería interesante, por ejemplo, analizar por qué Santo Tomás después de probar que todo movimiento implica un motor, al llegar al límite dentro de un mundo concebido como finito, afirma que existe un primer motor "a quien todos llamamos Dios". ¿Cómo lo supo?

Frente al problema de Dios es necesario recurrir a la historia y a la experiencia religiosa que, aunque no plenamente comunicable, como no lo es la experiencia estética, es un saber tan válido como el implicado en ésta. Es necesario reflexionar sobre la manifestación histórica de Dios. Dios, en efecto, se ha manifestado, como dice San Pablo, en su hijo Jesucristo. La gran prueba de la existencia de Dios son Jesucristo y aquellos cristianos que en la vida concreta han puesto de manifiesto su experiencia de Dios y al

hacerlo, por consiguiente, no han buscado demostrar a Dios sino mostrarlo. La verdadera teofanía, la verdadera manifestación de Dios no se da en el cosmos y en su posible interpretación, sino en el hombre. ¡Por algo la Biblia nos habla del hombre como una "*imagen de Dios*"!

Un filósofo creyente, sobre todo si piensa fenomenológicamente, hará un esfuerzo para llevar esta experiencia prepredicativa al mundo de la predicación. No son pocos los que lo han hecho. Citemos algunos nombres de este siglo: Marcel, Lavelle, Le Senne, Valery, García Morente. Todos ellos, después de una vida forjada bajo el signo del ateismo, tuvieron la experiencia de Dios dentro de una situación que no buscaba demostrar a Dios sino mostrarlo. Su experiencia se convirtió en un punto de partida para un cambio radical en su vida concreta, gracias a la cual se transformaron en una manifestación del Dios escondido a la razón raciocinante.

Sólo cuando se posee a Dios, es posible discernir sus *sombras, huellas e imágenes* en el universo, para hablar con corazón franciscano. Con palabras bíblicas: "*no me buscarías si no me hubieses encontrado ya*". Para el pensador creyente, sólo entonces la existencia tiene un sentido pleno, sólo entonces el mundo deja de ser un absurdo: llamados a una plenitud de ser, sólo un mundo infinito en sus dimensiones, puede hacer vibrar en nosotros las ansias de infinitud: es este mundo el que nos sirve de motor para ponernos en marcha, no hacia un inerte primer motor, sino hacia el horizonte sin horizontes que nos mantiene siempre en camino: Dios, para el hombre finito, que se contenta sólo con experimentarse como finito, el mundo, a pesar de todos los logros de la ciencia y sobre todo a causa de ello, no puede menos que ofrecerle motivos para sentir angustia e inseguridad. Sobran los hechos: temor ante la creación nuclear, temor ante los desastres ecológicos producidos por la ciencia y la tecnología. El hombre creyente, que se reconoce finito pero que aspira a una infinitud, no abstracta sino concreta, encuentra en la fe un punto de partida para descubrirse a sí mismo, para situarse dentro del universo, para definir a este universo, para saber por qué este mundo sólo es materia prima para sus proyectos: porque fue creado creador por el Dios que lo vivifica. *Sólo como creador, el hombre es "imagen de Dios"*.



CAPÍTULO 5

LA DEMOCRACIA: UNA VERDAD Y UN VALOR ÉTICO EN CONSTRUCCIÓN

Los conceptos son ingredientes de un mundo histórico que se sedimenta en valores ético-culturales, y del cual hacen parte tanto el sujeto que comprende como el objeto comprendido.

El verdadero a priori trascendental no es la subjetividad pura independiente del mundo, y de la historia, como tampoco una objetividad pura independiente de la subjetividad. El verdadero a priori trascendental concreto es el mundo de la vida.

La subjetividad absoluta es la intersubjetividad.

Husserl

Se ha señalado como una de las causas de la gran crisis por la que atraviesa Colombia, la ausencia de una *verdadera* democracia. Para superar esta crisis, se pide a los intelectuales enriquecer una deliberación nacional, que acompañe a la Constituyente deliberante con nuevos conceptos y contenidos.

La presente contribución no dice relación directa a nuevos conceptos y contenidos. Ella pretende contribuir al esclarecimiento del concepto de democracia en función de algo que consideramos más fundamental: *La creación de una mentalidad democrática en todos los ciudadanos como presupuesto indispensable para la existencia de una sociedad democrática.* Mentalidad que, a su vez, sólo es dable a partir de actitudes y hábitos democráticos. El pensar sólo puede tener como fundamento lo realmente intencionado y realizado en el mundo de la vida.

Todos creemos saber que es la democracia. Su concepción como poder del pueblo para el pueblo nos parece demasiado clara. Sin embargo, cuando nos detenemos a pensar en los adjetivos que siempre la acompañan, tenemos que confesar que nos encontramos frente a un oscuro concepto que nada tiene de unívoco. Se nos habla de democracia burguesa, de democracia socialista, de democracia participativa, etcétera. Se nos distingue entre una democracia legitimante y una democracia organizativa. Aún más, irónicamente se nos presenta como modelo de *república democrática* aquella que ha sido organizada a partir de una pretendida dictadura del proletariado. De esta manera el concepto de democracia no parece ser ni siquiera un concepto análogo. Más parecería ser un buen ejemplo para ilustrar lo que es un concepto equívoco. Esto nos permite sospechar que lo sustancial de la democracia no es el sustantivo sino el adjetivo, a través del cual se expresa una realidad y una verdad en vía de construcción.

Quizá nos hace falta ir, fenomenológicamente, *a las cosas mismas*. Si lo hiciéramos dejando de lado – *poniendo entre paréntesis* - los discurso ideológicos que consagran a la democracia como realidad ya alcanzada o alcanzable plenamente, nos encontraríamos frente a una intencionalidad no realizada ni realizable plenamente; ante el proyecto que un pueblo – el griego – se dio un

día, y que, posteriormente, fue asumido por todos aquellos que nos reconocemos culturalmente herederos de sus ideales; ante una utopía en el sentido kantiano de idea reguladora, que nos permite pensar lo que *debería* ser la convivencia humana y su práctica colectiva a partir de lo que es *posible ser* y, desde allí, tomar una distancia crítica frente a lo que ellas históricamente han sido.

Añadamos a lo anterior que el término democracia se utiliza de ordinario en función exclusiva de los mecanismos legitimantes u organizativos del Estado. Muy rara vez se hace referencia a la mentalidad democrática, presupuesto indispensable para la creación o transformación de un Estado democrático o a la democracia como un *ethos*, es decir, como un modo de ser, única base posible de una mentalidad democrática.

La democracia no surge por decreto. La Asamblea Constituyente no convertirá a Colombia en país democrático de la noche a la mañana. Los decretos tienen efectividad para normatizar la práctica colectiva de los ciudadanos sólo si se da en éstos una mentalidad democrática arraigada en actitudes y hábitos democráticos.

Llamemos, finalmente, la atención sobre lo siguiente: Aristóteles, en función de su proyecto de redactar una Constitución para Atenas que respondiese a la *esencia* de la democracia, a partir de su mentalidad esencialista, comparó más de un centenar de Constituciones en búsqueda de dicha esencia. No son pocos los colombianos los que, en estos momentos y con la mira puesta en la Asamblea Constituyente, llevan a cabo la tarea de cotejar Constituciones que rigen a otros países con un propósito semejante al de Aristóteles. No nos podemos hace la ilusión de tener una Constitución a lo suizo. Como lo veremos, no existe una esencia de la democracia en sentido aristotélico, pues ésta no es una realidad *natural* sino, como lo hemos dicho, un proyecto, un ideal que libremente se asume y que sólo es viable de acuerdo con el horizonte de posibilidades que define el mundo de nuestra vida. Es este horizonte el que debería ser críticamente analizado para descubrir sus gérmenes de futuro y enriquecerlo entonces con un proyecto democrático que responda no sólo a lo deseable, sino a lo posible.

Presupuestos para un análisis de la democracia

El título dado a nuestro ensayo: *La democracia: una verdad y un valor ético en construcción*, constituye de por sí un índice de su contenido, orientación y presupuestos. Explicitémoslos un poco.

1. Concebimos la verdad no como la conformidad del pensamiento con lo que es, ha sido y será eternamente. La verdad es encuentro y diálogo. Es el sentido que se construye intersubjetivamente en el encuentro del hombre con la facticidad que define su mundo entorno. Por consiguiente, la verdad no se descubre: ella se construye a través de la diversas *praxis* humanas sobre la realidad. Un concepto es la sedimentación de la experiencia humana, que en el presente histórico viviente retiene un pasado y se abre a un horizonte de futuro.

2. De acuerdo con lo anterior, la democracia es una verdad en construcción; es la construcción del ideal de vida social y política que un día el pueblo griego inició dentro de su horizonte histórico vital. No creemos que se pueda demostrar que el hombre por *naturaleza* tenga un destino democrático. Quizá el único argumento que se podría aducir para establecer una relación entre la democracia como aspiración y la *condición humana* en general, es el hecho histórico innegable de que los ideales democráticos heredados por Occidente del pueblo griego, con el correr de los tiempos, han sido asumidos por pueblos de otras culturas. Como decía Husserl: no es el Occidente el que se orientaliza, sino el Oriente el que se occidentaliza. Pero este argumento no es suficiente. Si algo obstaculiza el desarrollo de la democracia es el dogmatismo que se sigue de consagrar como verdad absoluta lo que sólo es expresión de una opción o el proceso de ensayos y de errores en la construcción de dicha opción. La historia actual del *socialismo real* es un ejemplo bien diciente.

   Quizá se pueda decir que la validez de la democracia como verdad radica en expresar un problema surgido a raíz de un proyecto, cuyo planteamiento como 'realidad' está en el futuro, pero que en el presente sólo puede ser planteado como inalcanzable horizonte, al cual creemos acercarnos pero del cual no pocas veces nos distanciamos. Que nos sirva de consuelo el saber con Marx que el hombre sólo se plantea los problemas que realmente puede

solucionar. Añadamos que el sólo saber plantear un problema es comenzar a darle solución, entre otras razones, porque él no surge en el aire, sino que brota y se alimenta de las motivaciones, intereses e interrogantes de un mundo verdaderamente vivido.

3. La democracia no sólo es una verdad en construcción. Ella es ante todo un *ethos*, un modo de ser, también en construcción, con base en vivencias valorativas. No se puede pensar en ser demócrata cuando no se ha experimentado el valor de la solidaridad, del altruismo, de la responsabilidad social, del espíritu cívico, del respeto por los bienes comunes y, ante todo del respeto por la persona humana. Tampoco se puede ser demócrata de un día o en función de un único y determinado interés, como cuando se exige la tolerancia para la propia opinión y se es intolerante ante la opinión ajena. La democracia no es objeto de casuística.

Nuestra experiencia de la democracia

Se afirma, con razón, que los pensadores colombianos, llamados a ser la conciencia crítica de la sociedad, poco o nada han contribuido al debate sobre la democracia. Entre otras razones y de acuerdo con lo anterior, ello se debe al hecho de que nuestra experiencia directa de la democracia ha sido demasiado limitada.

Los grandes pensadores de la modernidad (Spinoza, Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Hegel, etc.) bajo las luces de la Ilustración reflexionaron críticamente sobre el proceso histórico, social y político del que ellos hacían parte. No se puede hablar de lo que no se conoce. ¿Hasta dónde se ha dado entre nosotros una vida democrática, un partido democrático, un Estado democrático?

Un Estado democrático no se construye en el aire. Se construye dentro de un determinado *espacio geográfico*, ocupado por gentes muy diversas en su pensar y en su hacer que, al alcanzar un *determinado desarrollo*, tienen *conciencia colectiva* de constituir una *nacionalidad*, gracias a la limitación de una cierta *identidad* en su representación simbólica-normativa, en sus procesos de trabajo, en su interacción social, en sus posibilidades de comunica-

ción lingüística, en la comunidad de rasgos culturales e históricos[96].

En este sentido, el Estado es un principio unificador, integrador y sintetizador de las fuerzas que componen una sociedad civil que ya se ha definido. Él es un *momento* del proceso mismo de la construcción de la nacionalidad y no la fuente de la construcción de la misma.

¿Ha existido, en sentido estricto una verdadera sociedad civil colombiana? ¿Cuál es la *identidad* que nos define como colombianos? ¿Se puede hablar de la existencia real de un Estado colombiano? Si la respuesta es afirmativa, ¿hasta dónde llega nuestra experiencia de la democracia?

Una rápida mirada a nuestra historia nos pone de presente cuán poco hemos experimentado la democracia; mirada que nos ayudará, al mismo tiempo, a explicitar el concepto de democracia.

¿Qué encontraron los españoles al llegar a lo que hoy es no sólo Colombia sino también Latinoamérica? Una gran diversidad de etnias, dispersas en un extenso territorio; incomunicadas entre sí geográficamente; sin unidad lingüística, cultural o histórica. ¿Qué hicieron ellos? Trazar unos límites artificiales para crear unas

[96] "Son tres, por lo menos, los niveles o grados de significación en que se concreta usualmente el hecho nacional: a) cuando se lo confunde con *nacionalidad*, como conjunto de rasgos culturales e históricos que, por lo general, se unifican a partir de una base étnica o lingüística común. En este caso es sinónimo de nacionalitario, neologismo francés que alude a la existencia de uno o varios de esos rasgos que están presentes en una agrupación social que precede a la Nación; b) como fuerza integradora que facilita o conduce a una identificación común: la Nación es sinónimo de *conciencia colectiva* y, de hecho, funciona con extraordinaria fuerza orgánica o, mejor dicho, como cualidad orgánica en virtud de la cual se mantiene la cohesión interna y se aseguran formas de integración/participación. Es la idea de un sujeto colectivo y soberano que además otorga un sentido de pertenencia transclasista y una capacidad de autoidentificación defensiva, por rechazo o como fuerza de dominación, expansiva, justificadora de los poderes de una clase; c) finalmente, la noción de Nación tiene un referente espacial. Nación es sinónimo de *comunidad territorializada*, espacio interior concebido como límite de carácter político-administrativo. No se trata simplemente de la geografía, sino de la delimitación de un ´interior´donde se desarrollan y reproducen las diversas instancias de la vida comunal por referencia a una dimensión externa". Torres, R., Edelberto: "La Nación: problemas teóricos e históricos", en *Estado y política en América Latina*. México, Siglo XXI, 1986; p. 101.

nacionalidades de acuerdo con las posibilidades burocráticas-administrativas. Límites hacia 'afuera' en términos de virreinatos; límites hacia adentro en términos de provincias. Criterios que aún continúan vigentes entre nosotros desde el punto de vista geográfico-administrativo. Esta división nos podría ayudar a comprender por qué el llanero dirige su mirada hacia Venezuela, el pastuso hacia el Ecuador, el costeño hacia el Caribe. Vivencialmente, ¿pertenecen ellos a la *nación colombiana*?

¿Por qué la ausencia casi total del Estado colombiano en extensas regiones del país, y el desconocimiento que los habitantes de dichas regiones tienen de la existencia misma del Estado?

Ahora bien, España trazó en sus colonias los mismos caminos que había trazado en la metrópoli, caminos esencialmente diferentes a los que se habían trazado en el 'mundo moderno' los gestores de éste. Si éstos tenían como meta la felicidad terrenal, aquellos conducían a la felicidad celestial. De aquí que el 'gran negocio de la vida' fuese la salvación del alma. Pueblo, monarquía e Iglesia estaban de acuerdo: la defensa de la Fe era el imperativo para los monarcas; la expansión de la fe y el crecimiento en ella, el objetivo de la Iglesia; la cristianización de las costumbres, la labor del pueblo. Una cultura teológica ofrecía respuesta a las pocas inquietudes del pueblo. La fe era un título de seguridad[97].

Ni el pueblo ni los pensadores coloniales tuvieron la experiencia de la democracia. Vivieron y pensaron dentro de una visión teocéntrica de la realidad; realidad políticamente organizada de acuerdo con el modelo jerárquico medieval, sometidos a un régimen cuya legitimación no venía de la soberanía popular sino del mismo Dios; guiados en su diario vivir por un código de normas morales impuesto desde lo alto.

[97] "Aquí el criollo, el mismo español y el mestizo... no tenían ni las preocupaciones ni los conflictos con el mundo externo que tenía el español peninsular. Menos aún, los que tenía el hombre europeo donde había surgido la cultura del Renacimiento, ni el afán del goce de la vida, ni el lujo, ni la pretensión de dominio sobre la naturaleza que daba nacimiento a la ciencia moderna, ni los conflictos que ésta planteaba a las conciencias piadosas. . Vivían seguros de la razón de ser de la monarquía, seguros del valor de la tradición y, sobre todo, seguros de su fe religiosa, ciertos de la justicia y bondad de Dios. Sus preocupaciones dominantes eran la conservación de la honra y la preparación para la otra vida". Jaramillo, Uribe, J., *La personalidad histórica de Colombia y otros ensayos*. Bogotá, 1977, p. 106.

El peso de dicha visión religiosa de la Colonia aún se siente hoy día en ese respeto por la tradición, por el orden jerárquico, por la autoridad; y en el papel que se le otorga a la Iglesia. No se ha producido una verdadera secularización de la vida y del pensamiento colombianos; y sin esta secularización, como veremos, es imposible el desarrollo de una verdadera democracia[98].

Tampoco el proceso de la emancipación permitió una real vivencia de la democracia ni la instauración de un Estado democrático a partir de la *soberanía popular*. La emancipación, en buena parte, fue el resultado de la lucha por el poder de un reducido grupo -el de los criollos- que al negárseles los mismo derechos burocráticos de los residentes españoles lograron movilizar a parte del pueblo para el éxito de su empresa[99].

Al iniciarse el proceso de organización del Estado, se descartó la tentación monárquica. No se rompió, sin embargo, en forma clara con el orden colonial: no se buscó una legitimación trascendente (en Dios), ni una legitimación democrática.

A lo largo de todo el siglo XIX, nuestros dirigentes, convencidos de que ellos eran la patria, a través de asambleas constituyentes convocadas a espaldas del pueblo, buscaron la institucionalización de un Estado. Dada la extensión del territorio y la variedad de sus comunidades que imposibilitaban una verdadera integración nacional; dada, igualmente, la ausencia de un líder de talla nacional que guiara la institucionalización de un poder cen-

---

[98] "La visión de una comunidad orgánica jerárquicamente estructurada, descansa sobre un dualismo que preserva la idea de un 'bien común' como fundamento incuestionable del orden y, simultáneamente, somete la política al realismo de la 'buena razón de Estado'. Este dualismo proveniente del barroco español y desarrollado por la doctrina social de la Iglesia católica, está presente hasta nuestra época. Coexistirán una legitimación democrática-igualitaria y una legitimación trascendente en una especie de legitimación escalonada, invocándose según la oportunidad la 'voluntad popular' o el 'bien común'. Esta ambigüedad facilita a los países desgarrados por divisiones sociales preservar una identidad de comunidad, pero dificulta una concepción laica de la política". Lechner, N., *Los patios interiores de la democracia*. Santiago de Chile, p. 142.

[99] Se debe recordar el *Memorial de Agravios*, de Camilo Torres, donde podemos ver cómo no se ponía en tela de juicio la autoridad del rey ni se defendía la soberanía popular. Se pedía que a la Nueva Granada se le concedieran los mismos derechos de que gozaban las provincias españolas, y que a los criollos se les otorgase el acceso a la burocracia.

tral, surgen los caudillos regionales como dueños de un pedazo de la patria, pero con un proyecto de dominación nacional. Para lograrlo, desatan las guerras que conocemos; guerras que ciertamente no fueron del pueblo ni para el pueblo, es decir, en función de un proyecto democrático que permitiese al pueblo sentirse protagonista de su propia historia.

Para "afianzar la unidad nacional", la Constituyente del 86 no recurre al constituyente primario sino a la "nación", una entelequia jurídica que no puede actuar por sí misma, pero cuya voz puede ser asumida en forma exclusiva por los dirigentes.

Colombia llega al siglo XX sin conocer la democracia, sin reconocer la soberanía popular, sin conformar un verdadero Estado ni como árbitro de los conflictos sociales, ni como el monopolizador de la fuerza legítima (Weber), ni como el regulador del funcionamiento de la sociedad (Durkheim), ni como momento de la producción de la sociedad por ella misma (Lechner).

Los procesos de industrialización y urbanización, la aparición de organizaciones de obreros y campesinos, la creación de diversos movimientos sociales, un débil desarrollo de la secularización del pensamiento, la expansión agrícola, la lucha iniciada por Uribe Uribe en 1904 en pro de un Estado intervencionista, el paulatino conocimiento de diferentes corrientes de pensamiento que se dejaban sentir más allá de nuestras fronteras, sentaron las bases para un movimiento en pro de la democratización del país, que culminó con el llamado Gaitanismo, movimiento que puso de presente el antagonismo político entre el pueblo y la oligarquía; entre las clases dominantes y las clases populares; y entre los líderes de los partidos tradicionales.

La muerte de Gaitán y el proceso que se siguió de eliminación a 'sangre y fuego' de buena parte de la población, y de legislación para acallar las protestas civiles y sociales, borraron los sueños de democracia. Se inició, entonces, una verdadera guerra fratricida que conducía a la clase dirigente a su propio suicidio. Para evitarlo se creó el Frente Nacional, gracias al cual se unificó la clase dirigente, se desterró la amenaza secular de guerra entre los partidos tradicionales, y se trazaron los planes para la modernización capitalista del Estado.

El Frente Nacional, invocando la democracia, legalizó de hecho la falta de democracia: el *Estado de Sitio* se convierte en el régimen permanente del país; con el bipartidismo se excluyen legalmente a los que de hecho siempre habían estado excluidos y el poder pasa a ser propiedad privada, casi familiar; en fin, la inmoralidad e ineficiencia burocrática se implantaron como ley de los privilegiados.

Conocemos y padecemos las consecuencias: aparece en el escenario del país la guerra insurreccional, cuya historia no es necesario recordar. Factores de diverso orden -nacionales e internacionales- han hecho, sin embargo, que las posibilidades de éxito de un cambio 'revolucionario' hayan dejado de existir y que buena parte de los movimientos insurreccionales hayan quedado relegados como "rebeldes marginados" sin posibilidad de ofrecerle al país un verdadero proyecto democrático.

Y aquí estamos: experimentando un país desgarrado, falto de unidad e identidad; con un Estado que, en sus diversas ramas, brilla por la incapacidad para orientar y representar a toda la sociedad; y con una clase dirigente que, en buena parte, continúa dominada por una mentalidad excluyente, enemiga de la participación popular, incapaz de reconocer los derechos humanos, opuesta a la justa distribución de los bienes sociales, económicos y culturales, enemiga de la igualdad y libertad democráticas. En una palabra, desconocedora de la soberanía popular.

Esta es la historia, a grandes rasgos, de nuestra democracia. Los grandes filósofos de la modernidad, bajo las luces de la Ilustración, ejercieron su papel de conciencias críticas de la sociedad a partir de la experiencia de una democracia verdaderamente en vías de construcción, para orientar el proceso y para poner de presente los obstáculos que frenaban o desnaturalizaban la aproximación a la utopía de una vida social organizada a partir de la autodeterminación y en función de la propia autorrealización humana individual y colectiva.

Al pensador colombiano no le es dado lo que al europeo. Su papel, a la hora de la verdad, no es el de asumir una actitud crítica frente a una realidad, llamada "democracia", puesto que ésta no existe, sino sembrar gérmenes para un futuro democrático con su

participación activa. Para ello sólo puede contar con la experiencia ajena, la experiencia de todos aquellos que en Occidente han luchado por definir y redefinir la democracia; por encontrarla y reencontrarla; por abrirle siempre nuevos caminos. Con la experiencia negativa de nuestra historia en una mano y con la experiencia positiva ajena en la otra, quizá algo podamos decir como pensadores en pro de la construcción de una sociedad y de un Estado democrático.

ENSEÑANZAS DE LA HISTORIA DE LA CONSTRUCCIÓN DE LA DEMOCRACIA

¿Cuáles son las enseñanzas que brinda la historia de la democracia? Detengámonos en sus principales momentos:

1. Como resultado de un proceso histórico nos encontramos en Grecia con el llamado fenómeno de los filósofos sofistas. ¿Cuál fue su aporte decisivo? Entre otros, haber realizado un viraje definitivo de la mentalidad mítica de los griegos: no es la "naturaleza" ni son los dioses los que rigen el destino humano o la existencia de los pueblos: es el hombre quien a partir de su razón puede y debe determinar su futuro. *Fue la proclamación solemne del principio de la secularización y del principio de la autodeterminación, como los principios básicos de la democracia.* Pero aportaron algo más: la autodeterminación implica una capacitación: el aprendizaje de todo aquello que le permite al ciudadano formular, exponer y defender en el ágora las propias perspectivas en pro de la construcción de la *polis*. En Colombia tuvimos que esperar hasta principios de este siglo para escuchar de Uribe Uribe que "hablar de soberanía popular en un país de ignorantes es pura música celestial". Sin educación para la democracia, nunca se dará ésta.

   Gracias a las enseñanzas de los sofistas, el pueblo griego formuló su utopía de la democracia: la proclamación de la soberanía popular como fuente de organización y legitimación de la normatividad de la sociedad. Gracias a su contexto histórico, los atenienses pudieron vivir, desde el ágora, una *democracia directa*, una democracia que les permitió experimentar que *nada les era extraño*, que nada les era impuesto desde fuera ni desde lo alto sin su consentimiento, ni siquiera sus dioses, pues éstos eran su creación colectiva.

Se inició así la construcción de la verdad de la democracia como vida, como mentalidad, como política, como Estado. Se inició, lo decimos, pues en cuanto utopía los griegos estuvieron lejos de su realización. Recordemos sólo dos hechos que implicaban una negación de la democracia: el "pueblo" sólo eran los ciudadanos libres, una minoría absoluta dentro de la polis. La mayoría quedaba excluida de participar en la soberanía popular. En relación con una buena parte de la población la situación fue desgarradora: se les negó su realidad humana. Recordemos cómo Platón o Aristóteles trataron de demostrar que los esclavos ni siquiera eran hombres. Añadamos otra falla: para el griego, los hombres sólo podían realizarse como hombres, es decir, como libres e iguales, dentro de la polis, una vez superadas las "urgencias de la vida", pues la vida cotidiana en lo doméstico y en lo privado, constituía una existencia inferior a la existencia dentro de la sociedad civil. De esta forma, no se consideró que la polis pudiese tener la *representación de los intereses privados*, cosa que hoy después del camino recorrido tenemos que defender y que de hecho defendemos a través de una buena parte de los llamados "derechos humanos": derecho a la intimidad, a la asociación, derecho de la familia, del niño, de la mujer, de los limitados, etcétera.

Dada la vivencia griega de la democracia, sus grandes filósofos le aclararon a sus conciudadanos algunos de sus aspectos fundamentales. Citemos algunos de los tratados por Aristóteles y que son de gran importancia para nosotros:

· El hombre es un animal político *(zoon politikon)*: es un ser intersubjetivo, partícipe de un mundo común. Su acción debe de estar orientada por normas ideales que le permitan un buen vivir, cosa que sólo le es posible participando activamente en la vida de la polis. La política no es, por consiguiente, un medio sino un fin: es la realización social en la que los hombres se reconocen a sí mismos como sujetos de un proyecto comunitario. De aquí que su sentido sea fundamentalmente práctico y no técnico o pragmático o planificador como de ordinario es pensado entre nosotros.

· El hombre es, igualmente, un animal racional *(zoon logon Eklon)*, un ser capaz de un *decir argumentado*: en su actividad política, el hombre debe actuar utilizando una argumentación responsable para el logro de un consenso, y no simplemente recurriendo a la argucia, a la violencia, a la mentira.

- El hombre es, finalmente, un ser ético. Gracias a su ser racional, puede imprimirle a su vida un *ethos*, es decir, una determinada forma a partir de una perspectiva teleológica, a partir de aquello que se quiere llegar a ser. La democracia exige un modo de ser. Como ya lo hemos dicho, no se puede ser demócrata de un día o en función de un solo interés.

De acuerdo con lo anterior, en Aristóteles lo político, lo argumentativo y lo ético están íntimamente entrelazados.

La experiencia y el pensamiento político de los griegos, fundamentados, como hemos visto, en una visión antropocéntrica y secularizada, no pudieron, por principio, ser recogidos por el cristianismo. Reconozcamos, sin embargo, la influencia que tendrán en la modernidad algunas enseñanzas cristianas como fueron las referentes al carácter personal del ser humano.

2 Desde fines del siglo XIII se retoma la utopía griega de la democracia. En ese entonces, como en la época de los griegos, *lo decisivo fue el inicio de un proceso de secularización, proceso lento pero seguro y que se dio en todos los dominios de la vida humana*. Insistamos en ello, pues lo consideramos definitivo para nuestra reflexión sobre la democracia y la soberanía popular.

En el *dominio religioso* fue abandonada y rechazada *la idea del orbe cristiano*, es decir, la idea de reunir a todos los pueblos bajo la única autoridad del Papa. El poder terrenal de éste fue reducido al mínimo. Simultáneamente, la Iglesia y la religión dejaron de ser la única savia que nutría al pensamiento y la acción de los hombres. De nuevo los hombres comenzaron a pensar y actuar autónomamente. El hombre dejó de ser visto como la *primera sustancia figurativa del universo*, tal como lo fue dentro del orden jerárquico natural defendido por el medioevo, para convertirse en la *primera realidad operativa* del universo. La visión teocéntrica cedió el paso a una visión antropocéntrica.

En el *dominio político*, se inició la superación del orden medieval con multiplicidad de feudos y señores feudales, quienes durante siglos habían vivido aislados unos de otros. En su lugar surgieron Estados Nacionales conformados por pueblos con una conciencia colectiva de su propia identidad. Los siervos, convertidos en ciudadanos, conquistaban espacios democráticos donde les era dado dejar oír sus voces y participar en decisiones políticas. Inclusive, dentro de la Iglesia muchos pedían participación a nivel de concilio, fenómeno que preparó el advenimiento de la Reforma.

En el *dominio económico*, la burguesía en ascenso se enrutaba por los caminos del capitalismo al organizar su actividad en forma de empresa, guiados por la idea de un lucro capitalizable y de un trabajo que debería pagarse como cualquier mercancía. Pero detrás de esta actividad, algo trascendental sucedía: la misión del hombre sobre la tierra no se reduce a salvar el alma y a cantar la gloria de Dios a partir de las maravillas de la naturaleza. Misión suya es la de transformar la realidad, ponerla a su servicio, alcanzar un bienestar terrestre.

En el *dominio del saber*, los intelectuales, inspirados y motivados por la burguesía, la cual presintió muy pronto la estrecha relación entre saber y poder, se concibió a sí misma como subjetividad autónoma, para la cual el mundo, poco a poco, privado de consistencia ontológica, sólo era materia prima para las diversas prácticas que pusiera en marcha dicha subjetividad. El mundo dejaba de ser objeto de contemplación y comenzaba a ser visto y transformado de acuerdo con modos de ser ideados por el poder operativo de una razón que sólo reconocía sus propios límites y los de la experiencia.

Finalmente, citemos lo que sucedió a nivel del *dominio académico*, llamado a desempeñar un papel determinante en el desarrollo de la democracia, rol que ciertamente la universidad colombiana -alejada de la realidad del país y dominada por el *magíster dixit*- nunca ha ejercido. A partir del siglo XIV, la socialización del saber a través de la creación de universidades, alcanza espacios antes no sospechados. Se podrá sostener que, por ejemplo, las universidades creadas en el siglo XIV, dominadas por el nominalismo dejaban mucho que desear desde el punto de vista de la calidad académica. Nadie, sin embargo, puede discutir que el nominalismo como actitud fue revolucionario: dio origen, a nivel universitario, de una nueva mentalidad y de una nueva actitud que sólo en grado muy limitado existe entre nosotros: valoración de la subjetividad individual -la democracia no es la negación de la pluralidad de perspectivas, sino todo lo contrario-, rechazo del argumento de autoridad y voluntad de someter todo a discusión, revisión y crítica.

Hemos citado estos cambios pues sobre ellos la modernidad trazó los caminos que la condujeron al reino de la llamada Ilustración[100].

[100] Sobre la Ilustración nos atrevemos a recomendar las siguientes obras: Hazard, P., *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, Madrid, 1958; Valjavec, F., *Historia de la*

Sus ideales, desde el punto de vista de la democracia como problema, los podemos sintetizar en los siguientes puntos:

- El elemento primario de la sociedad es el individuo, como sujeto autónomo frente a la realidad. Esta tesis es la expresión teórica de los ideales del *nuevo hombre*, con su afirmación de la primacía de la individualidad y de la subjetividad frente a la naturaleza y con su visión de la sociedad política como resultado de un pacto social entre los individuos[101].
- La felicidad y el bienestar son las metas del hombre individual y de la sociedad. *La razón de ser del Estado no está en garantizar un pretendido orden jerárquico natural como lo pensó la Antigüedad y la Edad Media -y se sigue pensando de hecho en Colombia-, sino servir de principio de ordenación racional de la convivencia de sujetos concretos e individuales en forma tal que, jurídicamente, sean protegidos los individuos, la propiedad, la libertad y la igualdad de los ciudadanos*[102].

Ilustración en Occidente. Madrid, 1964; Cassirer, E., *La filosofía de la Ilustración*. México, 1981; Mormel. D., *Los orígenes intelectuales de la Revolución Francesa*, Buenos Aires, 1969.

[101] Recordemos que para Aristóteles el elemento primario de la sociedad era la familia: "La comunidad que se constituye para la vida de todos los días es por naturaleza la familia (...) La primera comunidad que deriva de la unión de muchas familias dirigidas a satisfacer una necesidad no cotidiana es la aldea (...) La comunidad perfecta de muchas aldeas constituye la ciudad (la *polis*, el Estado en el sentido actual) que ha alcanzado lo que se llama el nivel de autosuficiencia y que surge para hacer posible la vida y subsiste para producir las condiciones de una buena existencia" (*Política*, 1252 a.) Añadamos que para los medievales también lo fue la familia. Esto nos permite comprender por qué la insistencia de la Iglesia colombiana de que la familia, fundamentada en el sacramento del matrimonio, es la célula primaria de la sociedad.

[102] Indiquemos desde ahora y para poner de presente cuán difícil es la democracia, cómo no pocos filósofos ilustrados se expresaron en términos semejantes a los utilizados por Platón y Aristóteles frente a los esclavos. Para Paw, Buffon, Voltaire, Hume, Raymal, etc., la igualdad humana sólo tenía que ver con los ciudadanos europeos. Ellos se deleitaron proclamando la "inferioridad" del latinoamericano. Deberíamos recordar, igualmente, las famosas páginas de Hegel sobre Latinoamérica en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, escritas hace dos siglos y que, si el autor resucitara hoy día posiblemente, las repetiría de nuevo: estamos por fuera de la historia porque no nos hemos constituido como Estado, entre otras razones, a causa de la inmadurez geofísica de nuestro territorio, de nuestra inmadurez biológica y política, y de nuestro complejo de inferioridad: nunca estamos atentos a nuestra realidad sino a lo que piensan los otros. Esto sólo puede originar en el latinoamericano un sentimiento de rechazo. Pero si reflexionamos fríamente, quizá nos lo podemos aplicar a nosotros mismos: ¿acaso jurídicamente y de hecho no consideramos a buena parte de los colombianos, por ejemplo a los indígenas, inferiores y sin derechos?

- El logro de la felicidad y del bienestar implican una "reforma del entendimiento", que le permita al hombre estar capacitado para actuar *técnicamente sobre la naturaleza y políticamente sobre la sociedad.*

- La reforma del entendimiento implica abandonar el uso de la razón como instrumento para la pura contemplación y la inútil especulación. La razón se concibe como razón analítica que partiendo de la historicidad humana, de la observación y de la experimentación, sintetiza *a posteriori* los fenómenos en leyes y principios, sin la pretensión de llegar a sistemas cerrados y definitivos. Consecuencia de esta mentalidad fue la actitud "ecléctica" de la mayoría de los ilustrados, ecléctica no en el sentido de no reconocer la certeza de algo, sino de estar abiertos al reconocimiento de la pluralidad de perspectivas que deberían ser, políticamente, integradas en un proyecto común.

No consideramos necesario para nuestro planteamiento entrar en detalles y llenarlo de citas. Sólo quisimos llamar la atención sobre el hecho de cómo hasta fines del siglo XVIII, antes de la llamada Revolución Industrial, la escala de valores, la cultura democrática y la lógica del capitalismo estaban armoniosamente vinculados. Recordemos algunos de aquellos valores que definían su existencia cotidiana: pasión y responsabilidad frente al trabajo, espíritu de ahorro, moderación de vida, voluntad de transacción. En contradicción con esta escala de valores del *hombre nuevo*, que había hecho su aparición al norte de los Pirineos, el hombre español -hombre que en buena parte llevamos dentro de nosotros, se distinguía por el amor al ocio, por el derroche, por el espíritu de aventura y por su sentido caballeresco de la vida.

Los filósofos de la modernidad frente al desarrollo histórico de la democracia se plantearon muchos problemas, reunidos casi todos ellos alrededor de tres temas: el estado de la naturaleza, el estado civil y el contrato social. No hay un pensamiento unánime sobre ellos. En relación con el contrato social, mediante el cual cada ciudadano transfiere su poder natural a la colectividad de la cual hace parte, él es interpretado, en cuanto a su realización, de diversas maneras. Locke lo consideró un hecho histórico[103]. Para Rousseau y de manera más explícita para Kant, el contrato social es una idea reguladora de la razón que obliga a todo gobernante a

[103] Cfr. *Two Treatises of Government*. Segundo ensayo, & 100.

legislar como si las leyes "debiesen derivar de la voluntad común de todo un pueblo y de considerar a cada súbdito, en cuanto quiere ser ciudadano, como si él hubiese dado el consenso a tal voluntad": el contrato social como principio de legitimación del poder, no tiene necesidad para ser válido de un hecho que realmente se haya dado. Pero, tanto para Kant como para Rousseau, el Estado debe rendir cuentas a los ciudadanos sobre la manera como interpreta y ejerce el poder implicado en el contrato social. Oigamos a Rousseau: "El acto que instituye el gobierno no es tanto un contrato como una ley. Los depositarios del poder ejecutivo no son los jefes del pueblo sino sus oficiales que el pueblo puede confirmar o destituir cuando les plazca. Para éstos no es asunto de contratar sino de obedecer"[104].

También hay diferencias en relación con el contenido del contrato social, es decir, en cuanto al número y clases de derechos que el ciudadano transfiere. Rousseau es el más radical: son todos los derechos. Para él lo fundamental está en distinguir entre la alienación a otros y la alineación a sí mismo: el hombre sólo es libre cuando obedece la ley que él mismo se ha dado, cuando actúa conforme a la ley, pero a la ley que él mismo ha establecido y esto sólo es posible en un Estado organizado democráticamente, es decir, a partir de la voluntad general, de la soberanía popular. Para Rousseau, "en el estado de naturaleza el hombre no es libre (aunque es feliz), porque no obedece a la ley sino a sus instintos; en la sociedad civil, basada en la desigualdad entre ricos y pobres, entre opresores y oprimidos, el hombre no es libre porque si bien obedece a las leyes, éstas no han sido establecidas por él sino por otros que están por encima de él. La única manera de hacer al hombre libre es que él actúe de acuerdo con las leyes, y que éstas sean puestas por él mismo. La transferencia total de derechos

---

[104] *El Contrato Social*, libro III, Cap., 18. José Félix de Restrepo, quien fue maestro de los precursores de la emancipación y "Padre de las luces" de la Nueva Granada según Santander, participando en la Asamblea Constituyente de 1830, redactó un corto documento. Quisiera citar aquí algunas de sus afirmaciones: " Se trata de hacer una constitución que sea conforme a la voluntad general de la Nación (...)" "Se trata de hacer un contrato, el más sagrado, el augusto y el más santo que pueda hacerse entre los hombres: El Contrato Social. Para esto es de absoluta necesidad averiguar de buena fe y sin fuerza ni seducción la voluntad general (...)". "Los diputados son los órganos, los apoderados, no los dueños de los intereses nacionales (...)". "No quiero decir que los pueblos en masa hagan la constitución pero si que deben dar las bases". Cfr. *Ideas de gobierno*, en Ideas y Valores, No. 85 1991: 3738.

naturales al cuerpo político constituido por la todos los contrayentes debe servir a tal fin, es decir, dar a todos los miembros de este cuerpo leyes en las que el hombre natural, convertido en ciudadano, reconozca la propia ley que él mismo se habría dado en el estado de naturaleza, si en este sentido hubiese podido ejercer libremente su razón" [105].

Si quisiéramos resumir las tesis fundamentales de la modernidad sobre la democracia, podríamos enunciar las siguientes:

- La sociedad no es el resultado, como lo pensó Aristóteles, de una suma, siempre en aumento, de comunidades (familia, aldea, etc.) que lo convertiría en una "familia en grande", sino de una suma de individuos, un gran individuo del cual son parte indivisible los pequeños individuos que le han dado su existencia. Por consiguiente, el único soberano son los mismos individuos unidos en un solo cuerpo (soberanía popular).
- El Estado es fruto de la autonomía de los hombres; por consiguiente, su legitimación proviene de la soberanía popular y no de un ser trascendente (secularización de la vida política).
- Los gobernantes están sometidos a las leyes que deben ser resultado de las leyes de la razón y no de lo consuetudinario o coyuntural (control ciudadano sobre los gobernantes).
- Las relaciones entre los poderes públicos y entre estos poderes y lo ciudadanos deben ser impersonales. Ellas deben regirse sólo por la ley (el Estado como un "Yo común" y no como el teocéntrico de un "padre común ").
- El fin del Estado es posibilitar que los hombres sean verdaderamente libres e iguales.
- Como consecuencia de lo anterior se elabora una concepción del Estado como principio organizativo y planificador de la sociedad (estatismo) que excluye todo intermediario entre el individuo y el Estado. Primacía de la razón formal sobre las "irracionalidades" de la vida cotidiana que dan vida a asociaciones o corporaciones de diverso orden, como son, por ejemplo, los sindicatos. Escuchemos a Rousseau: "importa, pues, para tener una buena exposición de la voluntad general, que no

[105] Cfr. Bobbio. N., *Sociedad y Estado en la filosofía moderna*. México, FCE, 1986; p. 102.

existan sociedades parciales en el Estado, y que cada ciudadano opine de acuerdo con su modo de pensar" [106].

3. Los ideales democráticos, proclamados dentro de una sociedad de pequeños y medianos comerciantes e industriales, fueron sintetizados por la Revolución Francesa bajo el lema: *libertad, igualdad y fraternidad.*

   Diversos acontecimientos, entre otros, la *Revolución Industrial,* hicieron pedazos la armonía entre la escala de valores, la cultura democrática y la lógica del capitalismo que sirvieron de base a la modernidad.

   El capitalismo, llevado por la ley tendencial de la ganancia, de la acumulación y de la centralización, no sólo abandonó sino que dio un duro golpe a los ideales democráticos de justicia, igualdad y libertad. Un mar de ciudadanos sometidos a la pobreza y explotación pobló el universo. El Estado orientó toda su racionalidad formal a planificar la sociedad en función de la eficiencia económica en beneficio de unos pocos. La razón dejó de ser un principio de liberación y de autodeterminación del hombre concreto para convertirse en una razón dominadora, instrumental, objetivadora, homogenizante.

   De conformidad con esta concepción formal de la razón, el proceso social fue pensado exclusivamente desde el punto de vista de la funcionalidad de los elementos del sistema (simbólicas, reguladoras, extractivas y distributivas). Los requisitos funcionales del "sistema" reemplazan a las antiguas categorías de soberanía, representación, voluntad, etc., neutralizando políticamente la cuestión del orden. La democracia es "limpiada" de toda aspereza y resistencia a la racionalidad formal, al punto que se elimina igualmente todo *pathos*. Se debilitan entonces el compromiso moral y los lazos afectivos sobre los cuales descansa el orden democrático y finalmente a la ciudadanía lo mismo le da un régimen político que otro[107].

   Para desgracia nuestra, es este capitalismo tardío, por esencia inhumano, el que se hizo presente en Colombia.

---

[106] *El Contrato Social*, Libro II, cap. 3.

[107] Lechner, N., Op. cit, p. 180.

Nada raro que el marxismo al entrar en el escenario de la historia dirigiese su mirada hacia el Estado y lo contemplase como el resultado de la división y lucha de clases.

4. Nos encontramos en pleno **postmodernismo.** Desde el punto de vista de nuestro tema, el postmodernismo se revela contra la razón formal, que privatiza el mundo de la subjetividad, y formaliza y sistematiza la esfera pública. Se rebela contra el proyecto de la razón de querer dar cuenta del proceso social en su totalidad, desconociendo la complejidad de ésta, resultado de su riqueza. La política no puede representar a la sociedad en su conjunto ni la soberanía popular puede ser reducida a lo político.

   En estos momentos nuestros ciudadanos, en forma espontánea, muestran y demuestran de múltiples formas su desencanto frente al Estado y exigen el reconocimiento democrático de diversos intermediarios entre la sociedad civil y el Estado, intermediarios que constituyen los mundos concretos dentro de los cuales cada uno de ellos realiza su existencia como proyecto y como tarea.

APROXIMACIÓN A LA VERDAD DE LA DEMOCRACIA CONSTRUIDA

En nuestro recuento histórico de la construcción de la democracia partimos de los griegos como los primeros que la formularon como la utopía de quienes se deciden a determinar su vida individual y social a partir de sí mismos. Después de tantos siglos de ensayos y de errores, ¿qué puede significar para nosotros hoy en día la democracia? Tratemos de decirlo a través del enunciado de varias proposiciones:

- La democracia es, fundamentalmente, el reconocimiento con hechos concretos de *la posibilidad de que exista una pluralidad de sujetos autónomos como gestores de la historia humana.* El sujeto de la historia no es la burguesía, ni el proletariado, ni mucho menos la economía. Afirmar un único sujeto de la historia es pensar metafísicamente.

- La democracia es el *reconocimiento concreto de nuestro ser intersubjetivo en un mundo que nos es común.* No somos seres aislados los unos de los otros, y cada día nos es menos posible ser, obrar o pensar a solas. No nos es suficiente un pedazo de pan para sobrevivir. Todos necesitamos de una porción de metal, de elec-

tricidad, de papel, de libros, de información, de ciencia. Nos necesitamos mutuamente. Somos seres sociales. Las discusiones acerca del "hombre natural" hacen parte de la ciencia-ficción.

La democracia es, por lo mismo el reconocimiento de una pluralidad de sujetos autónomos, con una pluralidad de intereses, motivaciones y perspectivas, no para suprimirlas sino para armonizarlas, de tal manera que el individuo, la intersubjetividad y el mundo común se desarrollen plenamente.

La democracia no se refiere exclusivamente a la creación y desarrollo de una determinada forma de gobierno, aquella en la que el pueblo ejerce el poder político. La democracia dice relación a un proyecto utópico: *determinar a partir de nosotros mismos nuestras "condiciones y modo de vida"*, constituyéndonos y reconociéndonos sujetos y cosujetos de los mundos dentro de los cuales realizamos nuestra existencia concreta: profesión, matrimonio, familia, sindicato, corporación, partido, etcétera, y, *finalmente* sujetos y cosujetos del Estado.

El Estado no es una "familia grande", suma de unas familias más pequeñas; tampoco es un "individuo grande", suma de pequeños individuos. *El Estado es un momento de la construcción de la sociedad civil.* Es un horizonte de posibilidades abierto por los ciudadanos y que abraza los mundos limitados dentro de los cuales los hombres realizan sus modos de vida concretos, pensado y proyectado en función de planes globales que posibiliten la realización de los planes concretos de cada uno de nuestros mundos limitados y en función de equilibrar las tensiones que surgen de la pluralidad de dichos mundos.

Por consiguiente, el Estado descansa en la voluntad de todos y cada uno de los ciudadanos; está en función de todos ellos y no de unos grupos con exclusión de otros. El Estado no puede ser privatizado por una familia (!), ni por un partido (!), ni por un grupo de presión (!). El no puede ser sustraído de los ciudadanos y de los mundos dentro de los cuales realizan su existencia.

Para que un Estado sea verdaderamente democrático, es decir, obra de la soberanía popular, se deben establecer mecanismos que permitan salvaguardar esta soberanía. Citemos sólo algunos: posibilidad de expresar libremente sus proyectos ya sea a través de plebiscitos, referendos, consultas, etc.; posibilidad de control sobre los actos del gobierno, y de los actos de todos y cada uno de sus miembros, incluyendo la revocación del mandato; posibilidad

de impedir la creación de espacios de privilegios ilegales en favor de determinados ciudadanos; mecanismos que impidan la compra de votos, ya sea a través del dinero, de los puestos que se ofrecen, de la amenaza de pérdida que se tiene, de la violencia, etc.; mecanismos que impidan que el poder económico sea el único que pueda hacerse oír (financiación de las campañas políticas); mecanismos que permitan a todos los grupos el acceso a los medios de comunicación en igualdad de condiciones. Podríamos continuar enumerando condiciones para que en verdad la soberanía popular sea una realidad. Contentémonos con las que hemos indicado.

Posibilidad de la democracia

Hemos insistido en la poca o ninguna democracia que se ha dado en Colombia. Las dificultades para su creación son demasiadas. Basta con tener presente las barreras originadas en nuestra historia. Preferimos, sin embargo, mencionar sintéticamente algunos hechos que nos dicen que no nos es negado el soñar en una Colombia que sea el resultado del querer de sus habitantes.

En la historia reciente del país se ha dado un fenómeno de una importancia capital: **los movimientos cívicos** a nivel local y regional que están imponiendo una nueva forma de praxis histórica. Su fuerza y su capacidad política han puesto en crisis muchas teorías jurídicas y sociales. Por otra parte, han exigido de la educación de adultos y de educación popular que reflexionen críticamente sobre su papel y sobre su presencia.

Estos movimientos han sido interpretados por algunos como simples fuerzas de presión que buscar transformar las condiciones de vida de una determinada comunidad. Otros los consideran como expresión de una conducta colectiva que busca, a partir de reivindicaciones concretas, construir un modelo alternativo de una sociedad verdaderamente participativa.

Lo cierto del caso es que estamos ante nuevas formas de organización popular que han demostrado ser capaces de ganar espacios políticos, de afectar al Estado, de alcanzar reivindicaciones democráticas y de formular y desarrollar proyectos alternativos. Pero quizá lo más importante es su carácter cualitativamente diferente a los movimientos del pasado.

Señalemos algunas de sus características:

- Defienden, luchan, afirman, construyen o reconstruyen valores, principios o conceptos, como los de: solidaridad, autonomía, cultura popular, democratización, participación directa, poder popular, unidad, pluralismo ideológico, libertad de opinión y de asociación, derechos humanos.
- Estimulan, legitiman y ejercen la participación directa, construyendo nuevas formas de praxis política y de organización popular, rompiendo con la hegemonía y el control de los partidos tradicionales; destruyendo la imagen y la influencia del cacique, del gamonal y de todos aquellos que en el pasado supuestamente representaban al pueblo; asumiendo una posición de autonomía e independencia frente a todos los partidos. De esta forma, los nuevos movimientos sociales están jugando un papel de intervención directa en el proceso social, consolidando niveles de autonomía política, estableciendo canales de democracia directa (plebiscitos, asambleas, cabildos, etcétera.) en el sentido de participar en la definición y en las decisiones de políticas y planes de desarrollo nacional, regional o local que afectan su vida cotidiana.
- Hay una amplia participación popular y son protagonizados, no por uno sino por los diversos sectores sociales: obreros, pequeños y medianos empresarios, campesinos, indígenas, artistas, intelectuales, estudiantes, etc. Inclusive, miembros de la Iglesia.
- Presentan un amplio cuadro de reivindicaciones: salud, vivienda, empleo, paz, derechos individuales, colectivos, respeto por las culturas étnicas minoritarias, etc. Luchan contra la represión, la negación de los derechos locales y regionales, la explotación, etc.
- El pluralismo ideológico, político y cultural es un factor característico de estos movimientos, lo cual está expresando algo fundamental de la democracia: la búsqueda de la unidad en la diversidad; el logro del respeto de la "diferencia"; la articulación de actitudes y perspectivas distintas pero convergentes en un mismo proyecto; la búsqueda y conjugación de distintas posibilidades de interpretar la realidad: pluralismo participativo, respetuoso y tolerante de las diferencias, lo que les está permitiendo revisar conceptos como los de clase, partido, lucha de clases, etcétera.

Podríamos detenernos sobre otras características de expresión democrática que dicen relación a las formas de acción y de organización, de la unidad en la pluralidad, del contenido de sus

discursos, etcétera. Pero detengámonos aquí para decir que con los movimientos sociales estamos asistiendo a la creación de nuevos sujetos históricos, sujetos que están asumiendo su propia representación a diferentes niveles. Ellos están poniendo de presente que los partidos tradicionales no son representativos de la soberanía popular, de la sociedad civil; que no están capacitados para viabilizar los intereses de las mayorías; que han perdido la capacidad de mediación frente al Estado. Simultáneamente, están poniendo de presente la crisis de nuestro Estado y de sus instituciones frente a esa sociedad civil, al excluir de la vida, de la subsistencia y de los bienes del progreso a la mayoría de la población. Crisis, sí, porque cada día demuestra su incapacidad de posibilitar el desarrollo democrático de la sociedad.

Para los nuevos movimientos sociales, la crisis del Estado colombiano es tan profunda, que ha perdido toda legitimidad al dejar de ser garante de la sociedad para convertirse en sinónimo de antidemocracia, autocracia, militarismo, manipulación, burocracia, ineficiencia, clientelismo, centralismo, exclusión, etcétera.

Pero, ¿qué tan reales son estos nuevos movimientos sociales? Me remito para responder a dos documentos que nos ofrecen datos incompletos porque les faltaron *datos de muchos municipios*. Según Pedro Santana, entre 1971 y 1980 se dieron 300 movimientos cívicos[108]. Según los datos recogidos por Martha Cecilia García en el solo cuatrienio de la presidencia de Virgilio Barco (1986-1990) se dieron 219 movilizaciones y 45 luchas cívicas[109].

Otro factor que nos habla de la posibilidad de la democracia en Colombia ha sido los resultados de las elecciones de alcaldes. En las dos elecciones un número muy significativo fue elegido por movimientos cívicos, por ciudadanos que renunciaron a los gamonales de los partidos para pensar sólo en alguien que los representara realmente como ciudadanos, decididos a determinar autónomamente sus condiciones y modos de vida.

---

[108] Cfr. *Los paros cívicos locales*. Bogotá. CINEP, 1983.

[109] *Las cifras de las luchas cívicas*. Cuatrienio Barco (1986-1990). Bogotá. CINEP, 1990.

Finalmente, recordemos, sin entrar en detalles, el proceso de convocatoria de la actual Asamblea Constituyente y los resultados obtenidos por el M-19.

¿Responderá la actual Asamblea Constituyente a los anhelos de democracia del pueblo colombiano?

Educación y formación para la democracia

Hemos dicho que la democracia no es una ley de la naturaleza. Tampoco surge por un decreto. Ella es una opción utópica de la cultura occidental. Por consiguiente, la democracia no tiene ninguna garantía en sí misma. Por definición, es un riesgo, una aventura cuya única garantía es un *ethos*, una forma de vida profundamente arraigada en cada uno de los ciudadanos. Sin este *ethos*, sin la interiorización del conjunto de valores que ella supone, la democracia siempre estará en peligro, siempre estará en crisis. De acuerdo con esto, el problema de la democracia es fundamentalmente un problema ético, lo que conlleva un problema de educación y de formación.

Problema de educación, pues si un ciudadano no está en la posibilidad de dejar oír su voz en la familia, en el sindicato, en el partido, etcétera, si no está capacitado para informarse y, a partir de la información, vivir el "principio de realidad"; si no está capacitado para presentar y defender su punto de vista y al mismo tiempo para comprender el punto de vista de los otros; si no está capacitado para analizar críticamente las diversas alternativas como presupuesto de una toma de decisión; en fin, si no está capacitado para ejercer un control sobre la realización de lo decidido. Sin esta capacitación, con su silencio matará la utopía de la autodeterminación.

Problema, igualmente, de formación. Ya hemos citado una serie de valores que supone la democracia: solidaridad, altruismo, tolerancia, respeto de la dignidad de la persona humana, etcétera.

Así fue entendido desde el primer momento. Ya nos referimos a los sofistas. Si algo los caracterizó, fue haber sido pedagogos. Con sus enseñazas, el pueblo griego tomó conciencia de la

autonomía humana y fue capacitado para ejercer en el ágora de dicha autonomía.

Recordemos cómo *La República*, de Platón, es ante todo un tratado de educación, pues para él si no se lograba primero el equilibrio interior del hombre, inútil sería esperar el logro de la armonía y el equilibrio de la sociedad, armonía y equilibrio que definen, según él, la justicia.

Aristóteles, por su parte, con la *Ética a Nicómaco* reduce todo su pensamiento ético a un capítulo de la política, pues aquel es una exigencia de ésta. Además, su ensayo sobre *La política* es un tratado para capacitar al ciudadano en el ejercicio de su derecho a la democracia en la plaza pública.

Si pasamos a la modernidad, encontraremos la misma preocupación. Citemos tan sólo a Rousseau, para quien una sociedad participativa e igualitaria sólo se construye a partir de un proceso de educación desde las diversas instituciones (familia, escuela, iglesia) y de formación en valores y actitudes: "Tales precauciones -nos dice- son las únicas buenas para que la voluntad general sea esclarecida y para que el pueblo no se engañe"[110].

Añadamos, finalmente, el testimonio de Tocqueville sobre cómo las bases de la democracia americana están en una identidad de costumbres, sentimientos y creencias.

Si pensáramos en Colombia, sería mucho lo que tendríamos que decir acerca de nuestras necesidades en orden a la educación y a la formación para la democracia. Formulemos, inicialmente, algunas preguntas: ¿se nos ha capacitado para discutir democráticamente opiniones políticas? ¿Se nos ha capacitado para presentar argumentativamente nuestros puntos de vista y estar en capacidad de converger en propósitos comunes? ¿Qué hace la escuela para avivar los valores que implica la democracia y que, de hecho, deberían ya estar interiorizados en el hogar, como son, por ejemplo, el espíritu de solidaridad, del altruismo, del espíritu cívico, del respeto de los bienes comunes, del respeto por el otro, etcétera.?

[110] *El Contrato Social*, Libro II, Cap. 3.

Quisiéramos llamar la atención sobre algo que consideramos definitivo para una vida y una mentalidad democrática: la necesidad de crear a través de la educación, una conciencia secularizada que, de ninguna manera, es sinónimo de ateísmo. No se puede negar el fatalismo que nos acompaña, fruto de muchos factores, entre otros de una tradición religiosa que educó al pueblo en la resignación. Ya los sofistas fueron condenados como ateos al proclamar que el destino estaba en manos del hombre y no en el querer de los dioses: la democracia exige una mentalidad secularizada ilustrada que le permita pensar y actuar al ciudadano con la convicción de que el destino de la sociedad y su destino dentro de la sociedad está únicamente en sus manos, es decir, en la soberanía popular y no en una voluntad divina o en las manos del "papá Estado" y mucho menos en las de aquellos dirigentes que se consideran no sólo la voz del pueblo sino la del mismo Dios.



CAPÍTULO 6
UNIVERSIDAD, VIOLENCIA Y DIGNIDAD HUMANA

¿SOMOS FINES O MEDIOS?

La búsqueda de un fundamento filosófico de la dignidad humana y de sus derechos ha dado origen a tantas opiniones que no son pocos los que están de acuerdo con Bobbio, quien consideraba que éste no es un problema filosófico sino político, a saber, el problema de crear las condiciones concretas, los medios e instituciones que puedan hacer realidad el respeto a la dignidad humana y a sus derechos. No estamos de acuerdo con los que así piensan, pues la fundamentación y justificación de nuestra obligación de respetar la dignidad humana influye, en forma decisiva, en la creación de las condiciones concretas que la hacen posible, como son los sistemas legales, la creación de instituciones que la defiendan y la orientación ética del comportamiento ciudadano.

Por mi parte creo que desde una fenomenología genética podemos tematizar este problema como problema filosófico: partimos de la experiencia que a largo de muchos siglos ha tenido la humanidad occidental del hombre como persona y, por lo mismo, como poseedora de una dignidad que lo hace sujeto de derechos y deberes.

El fenómeno hoy deja de lado el intento de conocer la realidad tal como ella es en sí misma, para reflexionar sobre el sentido que ella ha recibido a lo largo de la historia gracias a las intencionalidades que han vivificado la experiencia humana. Al hacerlo sobre el sentido del hombre, se le pone de presente que la experiencia humana, con el correr de los tiempos, ha vivenciado la vida del ser humano de forma muy diferente a la vivencia que tiene frente a otros seres: la persona humana ha sido experimentada como algo valioso en sí mismo y, por lo mismo, digna de respeto, mientras a las otras formas de vida les ha dado un sentido de utilidad y, en consecuencia, tan sólo les ha asignado un precio. La expresión "dignidad de persona humana" es la sedimentación de la experiencia del hombre occidental sobre su ser y el ser de los otros.

No se nos pueden citar las muy frecuentes violaciones en la práctica de esta dignidad. La historia nos muestra que en forma creciente y más decidida los hombres, frente a estas violaciones han luchado, inclusive con el derramamiento de su sangre, por el reconocimiento de dicha dignidad. Desde la teoría hegeliana sobre la lucha entre el amo y el esclavo podemos comprender esta lucha, la cual no ha sido en vano. Hoy en día la conciencia de este derecho al reconocimiento de nuestra dignidad aparece por doquier, las naciones la han confirmado jurídicamente con la Declaración de los Derechos del Hombre, y en la práctica muchos pueblos se pueden sentir satisfechos por el nivel de reconocimiento de esta dignidad que han alcanzado. Lo anterior nos pone de manifiesto una vivencia originaria: la dignidad de la persona como característica de la estructura fundamental del hombre o, en términos heideggerianos, de que ella es un existenciario. La misma violencia que estamos padeciendo, cuyas causas "objetivas" se expresan con los términos de "injusticia social", "ausencia de democracia", "falta de reconocimiento de los derechos fundamentales", "crisis de valores", es una manifestación del despertar de esta conciencia de nuestra dignidad en millares de colombianos.

Creo que esta es una fundamentación más que suficiente de la dignidad de la persona. Aceptada esta fundamentación bien valdría la pena analizar, posteriormente, aquellas motivaciones de

tipo religioso, antropológico, político o jurídico que pueden colaborar u obstaculizar su reconocimiento en la práctica.

Pero explicitemos un poco más esta experiencia en la cultura de nuestro mundo occidental.

Comencemos por recordar que los griegos no reconocieron al hombre como persona. El hombre fue visto y definido por ellos como ciudadano y, como tal, su existencia fue determinada en función de la *Polis*. Para el griego el hombre era un "algo" entre las cosas, un algo impersonal y no un "alguien". Y aunque lo consideró como sujeto ético, debemos recordar que, dada su visión, la ética estaba subordinada a la política y no la política a la ética. De aquí que tampoco ellos hablaran de derechos humanos sino de los deberes del hombre como miembro de la *Polis*.

Fue el cristianismo el que introdujo en la cultura occidental la visión del hombre como persona: como un ser sagrado, fin de sí mismo, sujeto de derechos inalienables, libre y por lo mismo responsable, como ser de relación en pie de igualdad con los otros, como un "alguien" cuyo ser es tener que llegar a ser, como proyecto de superación individual y social.

El hombre es un fin en sí mismo, un proyecto de superación y un ser en relación.

Como ser cuyo ser es tener que llegar a ser, el hombre, a nivel individual, está llamado a trascenderse, a autoafirmarse, a crearse, a hacerse fin de sí mismo y esto sólo lo consigue mediante el reconocimiento y la apropiación de valores morales. La persona llega a ser plenamente persona a partir de los valores. De aquí que en las oraciones fúnebres no se alabe al difunto por haber sido hombre. Se alaba su personalidad, es decir, lo que llegó a ser: recto, justo y equitativo, honrado, solidario, respetuoso de la dignidad del otro, amante de la verdad, creador de ciencia y tecnología, etcétera. A este nivel sólo se puede hablar de una ética de máximos, pues la persona nunca puede sentirse satisfecha consigo misma. Ella es un ser de "tareas infinitas". De aquí que los grandes pensadores éticos fueron creadores de una *moral sabiduría* y no de un *moral código*. Ellos nunca formularon normas de conducta sino que ofrecieron ideales de vida.

La persona, por otra parte, como ser en relación, sólo se realiza como miembro de la sociedad, sólo se personaliza gracias a la comunión con los otros, en reciprocidad con el otro. No se da un Yo sin la presencia de un tú. Como ser intersubjetivo, sólo puede realizarse socialmente con la apropiación de aquellos valores que hacen posible la convivencia: respeto a la dignidad humana y de los derechos del otro, comenzando por el reconocimiento y respeto a la vida.

Desde el punto de vista filosófico, fue Kant quien mejor comprendió esta concepción y las consecuencias éticas y jurídicas que se seguían de ella. Bien conocida es su bella máxima que lo resume todo: "Actúa siempre de tal manera que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca sólo como medio". Es esta dignidad la que hace del hombre un sujeto ético; ella es la fuente de toda moralidad y la que le coloca en pie de lucha en pro de la instauración de un reino de justicia y libertad que posibilite su reconocimiento efectivo y el de los derechos que ella conlleva.

Es cierto que en nuestra vida cotidiana los otros tienen aparentemente un sentido de medios: nos venden alimentos, nos arreglan la casa, nos lustran los zapatos. Pero esta vivencia revela un aspecto fundamental del hombre: somos seres en relación, en comunicación, todos coexistimos en un mundo que nos es común y Yo no puedo existir sin el otro ni el otro sin mí. En este coayudarnos, en este ser solidarios, en este darle sentido social a nuestro trabajo, experimentamos sin embargo que no es que el otro sea un "ser para mí", una cosa de la cual Yo puedo disponer libremente, sino que siendo un "fin en sí mismo", un ser autónomo y en relación, se decidió libremente y de acuerdo con su razón y potencialidades a realizarse como médico, albañil o zapatero y mediante esta decisión contribuir con su trabajo a que este mundo sea verdaderamente "nuestro" mundo. Inclusive, ligada a esta autonomía de cada uno de nosotros de fijarle metas a nuestra existencia, está la autonomía política: El derecho de hacer valer nuestras voces, nuestros puntos de vista dentro de la sociedad en temas como el de la organización del trabajo y la producción, la distribución de los recursos, la organización del Estado, la prioridad de planes y políticas,

etcétera. El reconocimiento de que el individuo es un ser intersubjetivo así lo exige.

Un animal o una cosa por no ser fines en sí mismos y no poder elegir libremente el sentido de su existencia, pueden ser convertidos en "medios" para nuestros proyectos y como tales se les puede asignar un precio. A la persona humana, no. Ella es valiosa en sí misma. Ella no tiene precio sino dignidad.

Ahora bien, la violencia en todas sus manifestaciones es la negación de la dignidad humana. Son los apetitos por el poder, por el dinero, por el prestigio, los que llevan a muchos hombres a convertir al otro en simple instrumento, en simple medio para el logro de sus intereses. Recordemos que el dinero ha adquirido un valor intrínseco, dejando de ser un simple medio de cambio: es el poder convertido en un fin en sí mismo, a cuyo servicio los hombres son convertidos a su vez en "medios". En el caso de países subdesarrollados como el nuestro, sus efectos son verdaderamente trágicos: allí donde impera la pobreza, el desempleo, la desigualdad y el marginamiento, el darwinismo social, la lucha por la supervivencia y por el derecho a una vida digna, se hace presente en formas cada vez más violentas.

Añadamos que también el convertir en verdades absolutas las ideologías propias de un partido, de una clase social, de un credo, de una raza, de una cultura, lleva a muchos hombres a sacrificar en sus altares la vida y la dignidad de muchos seres humanos.

No olvidemos, finalmente, cómo esta dignidad no pocas veces es pisoteada al ser subordinada a exigencias que se dicen de orden superior como son la seguridad del Estado, el incremento del bienestar y la felicidad de la mayoría, etcétera.

Detengámonos un poco en la violencia que padecemos y preguntémonos cuál es nuestra responsabilidad.

La violencia y nosotros

Las Universidades en los últimos meses han convertido el problema de la violencia en tema especial de sus debates. Ellas, como

muchos otros grupos y organizaciones, han puesto su atención, sin embargo, casi en forma exclusiva en la violencia mortal originada en la lucha armada. Hay que hacerlo sin duda. Pero esta violencia estadísticamente es muy pequeña, menos del 10%. Del otro 90% de muertos que han caído asesinados a lo largo y ancho del país, poco o nada se dice.

Tampoco se habla mucho de la violencia social, de aquella violencia que mantiene a millones, repitámoslo, a millones de compatriotas muertos en vida, aquella otra violencia del maltrato infantil, del maltrato entre parejas, de los niños hambrientos que deambulan por nuestras calles, de los niños entregados a forzosos trabajos para cooperar en la supervivencia de sus seres queridos, de las niñas violadas sexualmente u obligadas a la prostitución, de los jóvenes llevados a la drogadicción, de los ancianos olvidados por la sociedad, de los colombianos sin techo y sin servicios de salud o educación, para los cuales Colombia como Estado social de Derecho es toda una farsa.

Pero lo que me parece aún más grave es que quienes organizan y participan en dichos debates nunca se preguntan hasta qué punto ellos también son culpables de la violencia que padecemos. De pronto se oye una hipócrita voz que grita: "aquí todos somos culpables". Digo hipócrita porque de inmediato pasa a sindicar a otros sin detenerse, aunque sea por un momento, a justificar el por qué de su exclamación.

Pues bien, Yo quiero invitar a los que estamos aquí presentes: directivos, docentes, profesionales y estudiantes a que respondamos sinceramente a este interrogante: ¿por qué nosotros también somos culpables? ¿Por qué nosotros somos de los más responsables de esta ola de violencia que sacude el país?

Esta violencia, tanto la mortal como la social, sólo es la consecuencia y manifestación de una violencia, casi invisible por lo sutil, sembrada en la vida cotidiana en campos muy diversos. Citemos el hogar, la escuela, la universidad.

A nivel de la Universidad: son muchas las semillas invisibles de la violencia que se siembran en su medio ambiente, en las relaciones entre sus diversos estamentos, en las aulas, inclusive en

nuestras disertaciones y en nuestras investigaciones científicas cuando en nombre de la "objetividad científica" tomamos distancia de la violencia para analizarla como un simple "hecho", olvidándonos del drama humano que se esconde detrás de cada hecho.

Quisiera citar como introducción a esta autocrítica a tres filósofos de la ciencia que tuvieron la valentía de denunciar a los intelectuales como generadores de violencia.

Popper en su obra *Tolerancia y responsabilidad* lo hace de la siguiente manera:

"Nosotros, los intelectuales, desde hace milenios hemos ocasionado los más terribles daños. La matanza en nombre de una idea, de un precepto, de una teoría: esa es nuestra obra, nuestro descubrimiento".

Por su parte Feyerabend en su obra *Ciencia en una sociedad libre* escribe:

"...los intelectuales han tenido éxito hasta ahora (...) en obstaculizar el desarrollo de una democracia en la cual los problemas sean resueltos: Sus soluciones son juzgadas con severidad por aquellos que siguen sufriendo estos problemas y tienen que vivir con estas soluciones: los intelectuales se han engordado con el desvío de los fondos que deberían estar dirigidos a nuestras necesidades. Ya es hora de darnos cuenta de que ellos son solamente un grupo especial codicioso que se mantiene en torno a una tradición agresiva".

Finalmente, François Jacob, premio Nobel de Biología, en su obra *El juego de lo posible* escribe:

"No sólo por intereses se matan los hombres entre sí: también por dogmatismos. Nada hay tan peligroso como la certeza de tener la razón. Nada resulta tan destructivo como la obsesión de una verdad tenida por absoluta. Todos los crímenes de la historia son consecuencia de un fanatismo. Todas las matanzas se han llevado a cabo en nombre de la virtud, de la religión verdadera, del nacionalismo legítimo, de la crítica idónea, de la ideología justa, en pocas palabras, en nombre del combate contra la verdad del otro".

Las denuncias anteriores son una invitación a que realicemos sinceramente una autocrítica de nuestro trabajo.

En actitud de autocrítica nos deberíamos preguntar qué tan abismal es la separación que establecemos entre nuestra vida cotidiana dentro de la universidad y nuestros análisis sobre la violencia como problema económico, sociológico, político, cultural, etcétera, y el terreno concreto de nuestro comportamiento personal, aquel de nuestros intereses, sentimientos, reacciones, deseos, odios, etcétera.

Se dice que las causas de la violencia son la falta de justicia social y de democracia y, por otra parte, la crisis de valores en que estamos sumergidos.

Formulemos algunas preguntas que nos puedan ayudar a una autocrítica.

Hablemos primero de la falta de democracia. Sin una mentalidad democrática es imposible que seamos demócratas en nuestra vida cotidiana. Pero una mentalidad democrática presupone que en nosotros se dé un *ethos* democrático.

Pues bien, ¿qué tan demócratas, qué tan tolerantes, justos, solidarios, comprensivos somos en nuestra vida cotidiana dentro de los claustros universitarios? Si fallamos ¿no estaremos sembrando semillas de violencia?

¿Qué tan demócratas somos en nuestra actividad académica? ¿Nuestros puntos de vista y los resultados de nuestras investigaciones no estarán contaminados por obscuros intereses económicos, ideológicos, partidistas? Y si esto es así y además su defensa es apasionada, ¿no le estaremos echando más leña al fuego? ¿No estaremos sembrando también aquí semillas de violencia?

Nos tenemos que formular una pregunta todavía más grave: ¿hasta qué punto nos hemos interesado en formar hombres y no simples tecnócratas y profesionales? ¿Hasta dónde nos hemos esforzado expresamente en crear un *ethos* y una mentalidad democrática y de justicia social en nuestros estudiantes, los cuales al abandonar los claustros universitarios son los que asumen el liderazgo dentro de la sociedad?

Hay un hecho que nos debe hacer pensar mucho: ni los jefes de los grupos armados, ni los grandes capos de la droga pasaron por los claustros universitarios. Sin embargo, han sido y son profesionales los que han alineado y alimentado ideológicamente a los primeros, y los que han permitido con sus conocimientos profesionales el "éxito" de los segundos. Los implicados en el tan mencionado proceso 8.000 no son campesinos que hayan sembrado coca ni las "mulas" que la han transportado. No, son profesionales.

Mucho se habla de la corrupción política que, entre otras cosas, ha reducido en tan alto porcentaje la posibilidad de que nuestro estado sea verdaderamente un Estado Social de Derecho y que en consecuencia cumpla con el deber constitucional de atender a las urgencias de la vida en términos de salud, techo y educación de nuestros compatriotas. Ahora bien, no son los políticos ni nuestros grandes burócratas los que levantan puentes, trazan carreteras, construyen hospitales o escuelas. No, son profesionales quienes se prestan y quienes participan en el monstruoso robo al Estado por parte de los políticos corruptos. Los que han sometido a una inhumana explotación a nuestro pueblo, en su mayoría, también son profesionales.

Siendo esto así, se impone la pregunta: ¿Quiénes fueron sus docentes?, ¿Qué Universidad les otorgó el título?

El nombre de Universidad es una entelequia jurídica. La universidad real somos nosotros, hombres de carne y hueso, nosotros sus estamentos. ¿Cómo podríamos responder a los interrogantes formulados?

Muchos académicos dirán que ellos son simples profesores de matemáticas, física, derecho, etcétera ¡ah, también de filosofía! De acuerdo con esto, insistirán en que su misión es tan sólo formar profesionales, que la formación del estudiante como persona, consciente de su propia dignidad y de la dignidad de los otros, con todo lo que ello implica de respeto a los derechos humanos, es problema de otros profesionales, los profesores de ética.

A estos docentes quisiera recordarles las afirmaciones que Husserl, el padre de la fenomenología, formuló en Viena en los

años treinta frente a la negación de la dignidad humana por parte de los nazis. Indicaba él que la cultura occidental se originó en los griegos cuando éstos consideraron que la filosofía tenía por objeto comprender el mundo en su conjunto como un interrogante, no para satisfacer tal o cual necesidad práctica, sino porque la "pasión por el conocimiento se había adueñado del hombre" y que, por otra parte, nos enseñaron que nuestra existencia no es un destino regido por los dioses o por la naturaleza, sino una tarea: autodeterminarnos a configurar nuestra personalidad a partir de normas ideales, de valores. Creía él que la violenta crisis que padecía Europa, era el resultado del carácter unilateral que las ciencias habían asumido desde los inicios de la edad moderna, las cuales habían reducido el mundo a un simple objeto de exploración técnica y matemática, excluyendo de su horizonte el mundo concreto de la vida humana. Los hombres se adentraron en los túneles de las disciplinas especializadas olvidándose a sí mismos y a los otros seres humanos. Ensalzado por Descartes como "dueño y señor de la naturaleza", el hombre se convirtió en una simple cosa en manos de las fuerzas de la técnica, la política y la economía. Para estas fuerzas el hombre y su mundo de la vida no tienen ningún interés. ¡Ciencia y filosofía olvidaron al hombre!

Esta parece ser la actitud de numerosos profesores: sólo les interesa desde su especialización formar tecnólogos bajo las fuerzas mencionadas por Husserl. ¿Formar hombres a partir de una escala de valores? ¡De ninguna manera! Esa no es nuestra misión, dicen ellos.

¿Consecuencia? Los profesionales que hemos mencionado, como agentes directos del clima de violencia que padecemos.

La apropiación de los valores, aquellos que le permiten a la persona llegar a ser una personalidad, presupone necesariamente un contexto vivencial que facilite reconocerlos y al reconocerlos hacer que se haga presente un impulso vital hacia ellos -la llamada estimativa-. Los valores no se decretan ni son apropiados mecánicamente gracias a la memorización de los contenidos ofrecidos en una clase de ética cuyo objetivo, de ordinario, se reduce a dar a conocer ciertas explicaciones del fenómeno moral y no a formar críticamente las conciencias de los estudiantes para que

lleguen a estimar todo aquello que les permitiría ser más y mejores y a comprender el sentido social de su profesión.

Casi en todos los proyectos de programas académicos se insiste en que uno de los propósitos, al lado de la "excelencia académica", es la "formación integral" de los estudiantes. ¿Será cierto? Creo, que de ordinario, la mayoría de los estudiantes desconocen hasta las orientaciones éticas formuladas por los fundadores de nuestras instituciones universitarias.

El reconocimiento y apropiación de los valores que nos permitirían ser más y mejores y que posibilitarían transformar el mundo en un mundo más humano donde reine la convivencia, el mutuo reconocimiento y respeto, depende fundamentalmente de la existencia de un ambiente en el cual se tenga la posibilidad de vivenciar lo que significa en la vida humana vivir en función de valores, aquellos que permiten la superación personal y comunitaria.

Ciertamente que los espacios más significativos para el reconocimiento y la apropiación de los valores son el hogar y la escuela. Sin embargo, creo que la Universidad sí puede crear espacios para que sus estudiantes tengan la posibilidad de reconocer y apropiarse aquellos valores que posibilitan la convivencia pacífica.

No desconozco que objetivo fundamental de la universidad es la producción y difusión del conocimiento. Sin embargo, sus estamentos no pueden desconocer su responsabilidad social de hacerse eco de la crisis de valores que padecemos si tenemos en cuenta que ella está preparando a los futuros responsables de moldear nuestra sociedad del mañana y que tiene también conciencia, de que dado nuestro contexto socio-cultural, para muchos estudiantes ni el hogar ni la escuela fueron ambientes propicios para el reconocimiento y apropiación de valores.

Todos nosotros -directivos, docentes, estudiantes-, estamos llamados a hacer de nuestros claustros un pequeño mundo en el cual recíproca y simultáneamente reconozcamos la dignidad humana, la igualdad, la solidaridad, la equidad y la justicia, la necesidad del mutuo apoyo para la superación personal. Un espacio propicio para el diálogo, para la controversia civilizada de ideas y

opiniones. Un mundo donde la tolerancia sea sinónimo de unidad en la diversidad y la diferencia.

En relación con la violencia, permítanme formular a los docentes una inquietud. El tema de la violencia está de moda. Ella se ha comercializado. Sin duda ustedes como Yo criticaron "violentamente" la comercialización bien palpable que hicieron los noticieros de televisión de la entrega, negadora de toda dignidad humana, de los secuestrados en una iglesia de Cali. No les interesaba el hombre. Les interesaba el "rating". Preguntémonos: nuestras investigaciones, nuestros escritos, nuestras teorías, nuestras conferencias sobre las diversas formas de violencia social, las más de las veces financiadas por diversos organismos -nacionales e internacionales- ¿no ocultarán una comercialización de dicha violencia y por consiguiente la negación de la dignidad humana, la utilización de los otros como medios para el logro de nuestros intereses?

No somos profesores, somos maestros

Quisiera en esta última parte hablar desde la filosofía para los amantes de la filosofía. Kant afirmaba que los profesores no deberían enseñar filosofía sino a filosofar, a pensar. Dentro de su contexto, habría que añadir que nuestro docente no es un profesor sino un maestro que no sólo enseña a pensar sino y sobre todo a ser. No olvidemos que para él la razón práctica tiene primacía sobre la razón teórica.

El mismo Kant consideró que las preguntas fundamentales que debería responder el filósofo son las siguientes: ¿Qué puedo Yo saber? ¿Qué debo Yo hacer? ¿Qué me es lícito esperar? Estas tres preguntas se resumían para él en un sólo interrogante: ¿Qué es el hombre?

Tratemos de responder a estas preguntas relacionándolas con el tema que nos ocupa.

A. **¿Qué debemos hacer?** Ver en nuestros estudiantes ante todo hombres, personas que esperan aprender de nosotros a pensar y a ser en un horizonte verdaderamente humano.

Yo me pregunto como docente sobre cuánto puede significar para la personalización de nuestros estudiantes el que puedan apreciar en nosotros nuestro sentido de responsabilidad, de equilibrio intelectual y emocional. nuestra coherencia entre lo que vivimos y enseñamos, nuestro esfuerzo de cooperación en su propia búsqueda de superación. nuestra capacidad de comprensión, nuestra sinceridad y honestidad al reconocer los límites de nuestro propio saber al responder a sus interrogantes. Me pregunto sobre cuánto puede significar para ellos el poder apreciar en nosotros los valores implícitos en el espíritu científico: pasión por la verdad, seriedad y rigor en nuestra investigación, humildad a causa de nuestra ignorancia -por algo investigamos-, prontitud para aceptar las críticas que le dirijan a nuestro trabajo, disposición para el diálogo, vivencia del respeto a la opinión ajena. Yo me pregunto cuánto puede significar para ellos el que no "sólo les abramos nuestros libros, sino ante todo nuestras vidas", con nuestras esperanzas y desilusiones, con nuestros triunfos y derrotas, con nuestras alegrías y nuestras tristezas, con lo que la vida nos ha enseñado, con los valores que nos han permitido llegar a ser lo que somos y con los antivalores que nos han impedido llegar a ser lo que no hemos podido ser.

B. **¿Qué podemos saber?** Es de suponer que hemos llegado a "una mayoría de edad" como diría Kant. Esta mayoría de edad nos debe haber capacitado para saber que la filosofía es una reflexión crítica, sistemática y prospectiva, no sobre la realidad en sí misma, sino sobre las diversas prácticas humanas frente y a partir de la realidad. Entre estas prácticas están las económicas, las sociales, las ideológicas y las políticas. No somos ni industriales ni economistas, no dirigimos movimientos sociales ni somos sociólogos, no somos politiqueros ni politólogos, tampoco somos ideólogos. Somos o pretendemos ser filósofos y como filósofos tenemos que reflexionar críticamente sobre todas estas prácticas, tal como se dan en nuestra realidad, desde y en función de la dignidad de la persona humana.

Frente a la violencia que padece el país, como filósofos que estamos llamados a ser la conciencia crítica de la sociedad, y "funcionarios de la humanidad" como se expresaba Husserl, nuestra tarea no puede ser la de convertirnos en instrumentos de determinadas ideologías. de determinados partidos o grupos sociales -negando así nuestra dignidad-, sino la de analizar las profundas raíces del fenómeno de la violencia desde las exigencias del res-

peto a la dignidad humana, abriendo horizontes de futuro, horizontes de convivencia, de solidaridad, de tolerancia, de dignificación de todos y cada uno de los que habitamos este bello rincón de la tierra. ¡Sólo nos puede interesar el hombre!

No olvidemos que la filosofía contribuye a la autoliberación y autorrealización del hombre. Cuando los productos de la praxis humana, por ejemplo, el Estado, la política, la economía, la ideología adquieren una autonomía que en sí mismas no poseen, -como lo encontramos en las raíces de nuestra violencia-, dichos productos en lugar de contribuir a la realización del ser personal, social e histórico, se convierten en nuevos absolutos que nos condicionan, alienan, esclavizan e, inclusive, ¡nos matan!

C) **¿Qué nos es lícito esperar?** Hemos dicho que nuestra reflexión debe ser prospectiva y con esto queremos decir que nuestro filosofar debe estar ligado a la esperanza. La razón sólo se ilumina a partir de la esperanza y la esperanza sólo se justifica a partir de la razón.

Kant con su filosofía respondió a la tercera pregunta que se formuló. Con la *Crítica de la razón pura* nos puso de presente que el hombre puede esperar, mediante la ciencia y la tecnología, dominar y poner a su servicio la naturaleza humanizándola; y mediante la *Crítica de la razón práctica* que el hombre puede esperar, a partir de una buena voluntad, el surgimiento de un reino de justicia y libertad en donde impere el respeto a la dignidad humana y a sus derechos. Con el correr de los tiempos su esperanza se ha hecho realidad en buena parte de nuestro planeta y se ha convertido en el ideal más anhelado por la humanidad.

Hemos sido catalogados como el país más violento del mundo y el 86% de los colombianos en una reciente encuesta confesó vivir en permanente estado de temor y de zozobra. Me inquieta que el colombiano esté reviviendo la visión griega del tiempo, que los llevó a representárselo con la amenazante hoz de la muerte. Como ellos, nuestra nostalgia de futuro se ha convertido en una nostalgia del pasado. Consideramos el futuro como una amenaza de lo que hemos sido.

Los griegos superaron vivencialmente su triste visión del tiempo en donde el futuro es una amenaza, refugiándose en el mito del eterno retorno que les dio esa serenidad que encontramos plasma-

da en el rostro de sus esculturas. Nosotros, desgraciadamente, nos refugiamos en la sombría resignación del fatalismo.

¡Nos urge la formulación de una filosofía de la esperanza!

Tenemos que abandonar la metafísica del ser para entregarnos de lleno a la formulación de una metafísica del "todavía-no-del-ser" desde la esperanza. Tenemos que decirle al colombiano creyente -la mayoría de nosotros nos consideramos cristianos- que si bien el nacer es un comenzar a morir poco a poco como se expresaba San Agustín, la historia no es, sin embargo, un proceso de deterioro, puesto que la *Civitas Dei* (La Ciudad de Dios) es algo construible a partir de la fidelidad y fe en nosotros mismos desde la esperanza. Tenemos que recordarles que si bien Isaías se dirigió a Yavé para decirle "En verdad tú eres un Dios oculto", también es cierto que le puso de presente a su pueblo que ese dios oculto era el mismo Dios de la Promesa. Por consiguiente su desocultamiento sería una realidad con el correr de los tiempos siempre y cuando la esperanza en la Promesa lo animara a lo largo de ese desierto que es la existencia humana, en la cual cada oasis sería la señal de un nuevo oasis que los dirigiría a su meta final.

Y a todos les tenemos que decir que Freud se quedó corto, en el sentido de que para nosotros no sólo se dan los sueños nocturnos en donde el inconsciente se revela como el reino del pasado reprimido, sino que se dan también los sueños diurnos en donde el inconsciente se revela como la preconciencia del horizonte de un futuro mejor en el que nos es lícito esperar. Y tenemos que decirles, igualmente, que la filosofía no es, como decía Hegel, el Buho de Minerva que emprende su vuelo al atardecer para perderse en la oscuridad del pensamiento abstracto, sino el Ave Fénix que resurgiendo de las cenizas emprende el vuelo al amanecer para anunciar la luminosidad de un nuevo día, de una nueva vida donde nos es lícito reconocernos como hermanos.

El mayor peligro que nos acecha es el cansancio, la resignación, el fatalismo. Repito, nos hace falta una filosofía de la esperanza y esta la tenemos que elaborar a partir de nuestra razón y de nuestra historia, una historia de muchas muertes pero también de muchas resurrecciones. ¿Por qué no lo intentamos?



CAPÍTULO 7

MUNDO DE LA VIDA, DEMOCRACIA Y FILOSOFÍA

¿Cuáles son. hoy día. las relaciones entre filosofía y democracia? No es fácil de responder a esta pregunta, pues ella es demasiado amplia y compleja.

En primer lugar. los conceptos "filosofía" y "democracia" son analógicos, es decir. no todos le otorgamos el mismo sentido. Uno y otro están sobrecargados de significaciones que se les han dado a través de la historia. Nos encontrarnos ante una yuxtaposición de definiciones teóricas. de representaciones sociales. de realidades culturales y políticas. de movimientos afectivos que implican atracción o rechazo.

Todos creemos que en el lenguaje corriente al recurrir al término filosofía estamos hablando de una realidad relativamente homogénea. ¿No estaremos frente a una ilusión? ¿Las ideas y los procesos intelectuales implicados en el término "filosofía" pueden ser unificados? De un filósofo a otro filósofo, de una escuela a otra escuela, de la forma de pensar filosóficamente de un país o un continente a la forma de pensar de otro país o continente, los sentidos que se le dan a la palabra "filosofía" no concuerdan y llegan a ser, inclusive, incompatibles. ¿Acaso en alguna Facultad de Fi-

losofía no se defendió a capa y espada la existencia de una filosofía colombiana y latinoamericana? ¿Qué podrían escuchar acerca de lo que es filosofía si les fuese dado oír a Santo Tomás y a Nietzsche si ellos estuviesen aquí presentes hablándoles en mi lugar? ¡Cuántas sorpresas se llevarían!

Otro tanto podemos decir acerca del término "democracia". ¡Qué diferencias tan profundas encontraríamos en su significación si pudiéramos escuchar a Pericles en la Atenas del siglo V a. C., a Rousseau en el Siglo de las Luces, a Tocqueville en la sociedad americana del siglo XIX, a Stalin en el siglo XX, a Castro en estos momentos.

Recordemos cómo todos los países socialistas que desaparecieron con la caída del muro de Berlín se proclamaban Repúblicas "democráticas": República Democrática Alemana, República Democrática Húngara, etc. Pero recordemos, sobre todo, cómo estos países teóricamente se consideraban gobernados por una "dictadura del proletariado", aunque en realidad eran gobernados por otra dictadura, la dictadura de una "clase" que Marx no conoció: la élite burocrática.

A diario escuchamos hablar de democracia antigua y democracia moderna, democracia liberal y democracia socialista. ¿Por qué no hacemos un esfuerzo para imaginarnos a Castro y Clinton hablándonos en este recinto de democracia? ¿Qué escucharíamos?

Filosofía y democracia son, por consiguiente, dos términos que, utilizando una frase de Paul Valéry en relación con el término libertad, son muy "buenos para la controversia, la dialéctica y la elocuencia", pero no para la reflexión rigurosa.

Pues bien, Yo no comulgo con este escepticismo. Los términos "filosofía" y "democracia" no son equívocos, es decir, no son términos que se apliquen siempre en sentidos totalmente diferentes. Ellos son términos analógicos, es decir, términos que se aplican a muchas realidades en parte en sentido igual, en parte en sentido diferente. Con otras palabras, esos términos implican una unidad de significación que permite reunir un número diverso de investigaciones que llamamos "filosóficas" y de comportamientos que definimos como "democráticos".

En cuanto al término filosofía su núcleo fundamental dice relación a las respuestas dadas a un interrogante fundamental: ¿Qué es el hombre? Es necesario tener muy en claro que los problemas filosóficos no tienen solución, sino historia; a saber, la historia de las respuestas que a lo largo de los siglos se les ha dado. El hombre, como se lo escuché una vez a Gabriel Marcel no es "inventariable". Nunca Llegaremos a definirlo plenamente precisamente porque él "no es" una realidad, sino un proyecto. Bien quisiera recordar a Nietzsche en su centenario, quien puso en los labios de Zaratustra su visión del hombre:

"El hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre, una cuerda sobre un abismo.

Un peligroso pasar al otro lado, un peligroso caminar, un peligroso mirar atrás, un peligroso estremecerse y pararse.

La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que en el hombre se puede amar es que es un tránsito y un ocaso"

El hombre es un tránsito, un ser sin meta, una cuerda entre el animal y el superhombre, una cuerda sobre un abismo, aquel abismo de todo lo inhumano al cual podemos caer por falta de reflexión para perdernos allí como hombres y encontrar entonces nuestro ocaso. Husserl queriendo decir lo mismo que Nietzsche se expresaba de la siguiente manera. "Dios es el hombre infinitamente lejano". Sí, el hombre es tan sólo un ser de posibilidades y lo que de él han dicho los filósofos, desde la inauguración de la filosofía por Sócrates con el "Conócete a ti mismo" hasta el día de hoy, no es sino la expresión de aquello que el hombre ha ido descubriendo y haciendo en el mundo mismo de su vida cotidiana a partir de su libre corporeidad subjetiva. De aquí que hoy en día debamos definir la filosofía como la reflexión crítica, sistemática y prospectiva sobre el hombre y sus prácticas, entre las cuales queremos destacar en estos momentos la "práctica política". Muy temprano en la historia de la filosofía Aristóteles se vio obligado a definir al hombre como "animal político".

Otro tanto debemos decir del término "democracia". Él es también un término analógico cuyo núcleo fundamental de signifi-

cación dice relación al proyecto del hombre de hacer de su vida intersubjetiva, de aquellos mundos en los cuales realiza su ser junto y al lado de otros, un mundo y una vida de los cuales sea realmente, junto con los otros, señor y gestor. Desde este punto de vista hemos hablado de *La Democracia como una verdad y un valor ético en construcción.*

El "hombre" griego tuvo la genial intuición de que gracias a la democracia "nada les podía ser extraño", porque nada le era impuesto. Hasta los dioses estaban sometidos al consenso alcanzado en el ágora, Sin embargo, esta belleza sólo era soñada para veinte mil habitantes de los cuatrocientos mil que habitaban en el estado ateniense, pues sólo ellos, por ser "ciudadanos", eran considerados verdaderamente hombres. Con el correr de los tiempos el término se ha enriquecido en su significación sedimentando en sí la experiencia de nuevas formas que le han permitido al hombre enriquecer su proyecto de ser cada día más plenamente hombre, más dueño de sí mismo, más gestor de su propia historia.

Quisiera recordar algunas experiencias que se vivieron en la Modernidad:

- La sociedad no es, como lo pensó Aristóteles, una suma de pequeñas comunidades (familias, aldeas, etcétera.), sino una suma de individuos. Por consiguiente, el único soberano son los mismos individuos unidos en un solo cuerpo *(Soberanía popular).*
- El estado es fruto de la autonomía de los hombres y no de un ser trascendente *(Secularización de la vida política).*
- El fin del Estado es posibilitar que los hombres sean verdaderamente libres e iguales.

Estas experiencias dieron lugar a una concepción del Estado que debe ser superada, según la cual éste es el principio organizador y planificador de la sociedad, concepción que excluye todo intermediario entre él y el individuo, pues la razón formal del Estado tiene primacía sobre las "irracionalidades" de la cotidianidad que dan vida a asociaciones y corporaciones de diverso orden como son, por ejemplo, los sindicatos. Este estatismo está a la base también de los facismos que se dieron en la primera mitad del siglo XX, facismo italiano, nazismo alemán, falangismo español, etcé-

tera. Pero esta mentalidad estatista que implica que el Estado es la fuente de la sociedad civil y no simplemente un momento en la construcción de dicha sociedad, creo que explica en buena parte esa actitud tan pasiva de los ciudadanos latinoamericanos que con una mentalidad paternalista todo lo esperan del Estado y se abstienen de participar activamente en la su constitución y transformación democrática del país.

En los albores del siglo XXI el término democracia se ha enriquecido extraordinariamente.

- En primer lugar no se refiere ya en forma exclusiva a la organización política de la sociedad. Es el reconocimiento de una pluralidad de sujetos autónomos que se unen en función de intereses, motivaciones y perspectivas comunes para el logro de un desarrollo más pleno individual y colectivo.
- Lo anterior significa que la democracia plantea una relación con a la *posibilidad que tenemos todos y cada uno de nosotros para determinar, a partir de nosotros mismos, nuestras condiciones y formas de vida*, considerándonos y reconociéndonos sujetos y co-sujetos de los mundos concretos dentro de los cuales realizamos nuestra existencia: profesión, matrimonio, familia, sindicato, partido, etcétera. Y finalmente sujetos y co-sujetos del Estado. Esta es en verdad la utópica democracia participativa por la cual luchamos en estos momentos.

Quiero insistir. La democracia no se refiere exclusivamente a la creación y desarrollo de determinada forma de gobierno, aquella en la cual el pueblo participa efectivamente en el ejercicio del poder político. Inclusive, estoy convencido que esta participación no se hace efectiva si no existe en los ciudadanos una mentalidad y un ethos democráticos, fruto de vivencias de la democracia dentro de horizontes en los cuales desarrollamos nuestra existencia: en el matrimonio, el hogar, la escuela, la universidad, etcétera. *La democracia, hoy en día, está llamada a ser el principio existencial y orientador de la vida cotidiana.* El Estado tan sólo es un momento en la construcción de la sociedad civil: él es el horizonte pensado y proyectado por los ciudadanos en función de planes globales que posibiliten la realización de planes concretos y múltiples de cada uno de nuestros mundos limitados y en función de equilibrar las tensiones que surgen de la pluralidad de dichos mundos.

Hemos tratado de aclarar los conceptos "filosofía" y "democracia" para poner de presente que ellos en cuanto conceptos analógicos tienen un núcleo de significación estable. Surge ahora una pregunta: ¿cuál es la relación entre filosofía y democracia? La respuesta es muy importante para poder discutir, entre otras cosas, el papel de la filosofía en una formación humana orientada a la vivencia de la democracia.

La relación no surge de inmediato. Recordemos que los dos términos tienen su origen en Grecia. Sin embargo, para sus grandes filósofos los dos términos no se relacionaban de inmediato. ¿Acaso la democracia ateniense no condenó a muerte a Sócrates?. ¿Acaso Platón no se opuso al principio de la democracia en ese entonces dándole la primacía al rey filósofo sobre la voluntad popular? ¿Acaso Aristóteles no consideró como el mejor gobierno, el gobierno de los aristócratas? ¿Qué opinó Santo Tomás? Para él la mejor forma de gobierno es la monarquía de derecho divino, aunque consideró que su absolutismo propio de la época- sería bueno atemperarlo con una mezcla de elementos aristocráticos y democráticos.

Filosofía y democracia no han marchado, por consiguiente, al unísono. Mucho menos la filosofía desde el punto de vista de su enseñanza. Un ejemplo bien claro es la democracia americana que en su sistema educativo no le da un valor significativo a la filosofía. A lo largo de la historia encontramos filósofos que no han sido demócratas y regímenes que se dicen democráticos que poco interés han mostrado por la filosofía como elemento fundamental en la formación de una conciencia democrática. Lo anterior nos está diciendo que, a primera vista, la relación filosofía-democracia no posee un contenido específico que se imponga de manera indiscutible.

Si reflexionamos más detenidamente tenemos que afirmar que filosofía y democracia, aunque no poseen una identidad común, sí poseen un parentesco fundamental. Esto es muy claro para un fenomenólogo quien, convencido que las palabras son la sedimentación de la experiencia humana, dirige su mirada a la génesis y desarrollo de los sentidos que se han encarnado en términos como filosofía y democracia.

Ya hemos mencionado que la filosofía se concibe como una reflexión crítica, sistemática y prospectiva de las diversas prácticas que el hombre realiza en los mundos dentro de los cuales plasma los proyectos que le permiten a su existencia personal e intersubjetiva un desarrollo más pleno. Igualmente, hemos visto cómo la democracia, hoy en día, dice relación a la posibilidad que le ha sido dada al hombre de determinar autónomamente, a partir de sí mismo, las condiciones y formas de vida personal e intersubjetiva. ¿Esto no nos está diciendo en forma clara que sí existe una estrecha relación entre filosofía y democracia? Nuestro mundo de la vida, o mejor, nuestros diversos mundos de la vida nos están exigiendo una permanente reflexión para que la autodeterminación de nuestros modos y condiciones de vida, ya sea como esposos, como padres de familia, como miembros del mundo universitario, como miembros de una asociación profesional o sindical, en fin, como ciudadanos constituyan en verdad aquel "tránsito", aquel puente "entre el animal y el superhombre" según la frase de Nieztsche, tomando al superhombre como aquella meta inalcanzable de la cual nos habla el mismo filósofo.

La democracia no es una ley de la naturaleza. Ella responde a una opción utópica asumida y reafirmada libremente por el hombre a lo largo de la historia. Ella tampoco se hace realidad mediante un decreto o mediante un acto espontáneo de nuestra voluntad. Desde este punto de vista la democracia no tiene ninguna garantía. Su única garantía es un *ethos* son aquellas actitudes, hábitos, modos de ser democráticos en los cuales hayamos sido formados reflexiva y críticamente en el hogar, en la escuela, en la universidad. Sólo si se da este *ethos* se dará una mentalidad democrática y con la mentalidad democrática un mundo de la vida plenamente humano donde nos sintamos verdaderamente gestores de nuestra historia y de la historia de lo que Husserl llamó "personalidades de orden superior", a saber, de aquellas sociedades en donde el hombre como ser en relación entra en una comunión de ideales e intereses con otros.

La democracia como valor pone de presente que ella es fundamentalmente un problema ético y no un problema político, lo cual implica un problema de formación filosófica sobre el sen-

tido del hombre, el sentido de nuestra existencia, el sentido de la historia, el sentido de la sociedad, el sentido del Estado, etcétera. Un problema de formación para la apropiación crítica de aquellos valores que están implícitos en el gran valor de la democracia, a saber: los valores de igualdad, solidaridad, altruismo, tolerancia, respeto a la dignidad de la persona humana y de todos aquellos derechos que se siguen de ella, comenzando por aquel que es la base todos los otros, a saber, el derecho a la vida.

Problema de formación en la capacidad de análisis crítico de las situaciones concretas de nuestra existencia intersubjetiva; de manera especial, formación en la capacidad de dejar oír nuestra voz en los diversos mundos de nuestra vida, una voz argumentativa que no esté acompañada de la argucia, de la violencia, de la mentira, sino que esté guiada por los principios de "realidad" y del "bien común". Formación igualmente para el diálogo, para la escucha del Otro, para la duda, aprendiendo incluso a no tener razón, para que las opiniones se construyan, se justifiquen y se modifiquen hasta transformarse en pensamiento colectivo.

Para el diálogo fructífero es necesario que abandonemos el universo de las respuestas y de las creencias y que habitemos el mundo de los cuestionamientos y de las búsquedas comunitarias en forma indefinida. El fenomenólogo considera que para el desarrollo de la capacidad de pensar lo importante son los problemas y no las soluciones. La verdad no puede ser entendida como la adecuación del pensamiento con el objeto, sino como un acontecimiento, como un encuentro. La verdad acontece en el diálogo. Los consensos, los acuerdos no son tan sólo el resultado de las discusiones, sino ante todo, el fruto de los intereses y las prácticas compartidas. Urge el enseñar a dialogar. El mayor riesgo, el mayor peligro para la democracia es el silencio, es la pasividad absoluta. Por algo sus enemigos, como lo estamos viviendo en Colombia, buscan el silencio de las tumbas para los defensores de la democracia.

Creo que todos estamos de acuerdo que la Revolución Francesa constituye un hito fundamental en la historia del desarrollo de la democracia. Pues bien, quisiera llamarles la atención sobre cómo en esos momentos se tuvo plena conciencia del significado

de la formación filosófica para una vida democrática. En efecto el 25 de febrero de 1795 Joseph Lakanal leyó ante la Convención su *Proyecto para la creación de las escuelas normales*, en el cual se proponía por primera vez en la historia la enseñanza obligatoria de la filosofía, cuyo objetivo sería la formación intelectual y moral de los ciudadanos para el "aprendizaje de la libertad". Vale citar algunas líneas de este documento: "Por primera vez sobre la tierra la naturaleza, la verdad, la razón y la filosofía van a tener un seminario. Por primera vez, los hombres más eminentes... serán los primeros maestros de escuela de un pueblo (...) Esta fuente de luz tan pura, tan abundante (...) se esparcirá por toda Francia. En toda ella el arte de enseñar será el mismo de París. Los niños nacidos en la pobreza tendrán maestros más preparados que los niños nacidos en la opulencia. Nunca más se verá en el mundo de la inteligencia pequeños espacios cultivados con grandes cuidados al lado de grandes desiertos abandonados. La razón humana cultivada por todas partes producirá igualmente por todas partes los mismos resultados, a saber la recreación del entendimiento en un pueblo que se convertirá en el ejemplo y en el modelo del mundo... La decisión que vosotros vais a tomar hará época en la historia de la humanidad"

El texto anterior es para mí extraordinario, como lo es el artículo primero del *Acta de Constitución* de la Unesco, en donde se proclama que esta institución dedicará sus esfuerzos a la educación popular recurriendo a "métodos de educación que permitan preparar a los niños del mundo entero a las responsabilidades del hombre libre". *El problema mayor de la democracia es la falta de formación de los ciudadanos, el mantenerlos en la ignorancia, en la incapacidad de pensar por sí mismo lo que hace imposible su efectiva participación en la determinación de sus formas y condiciones de vida.* La mayor desigualdad radica en la imposibilidad para la mayoría de nuestros ciudadanos de utilizar la propia razón y de hacer el aprendizaje de una libertad ejercida inteligentemente y, por lo mismo, responsablemente.

Ya Rafael Uribe Uribe lo decía hace un siglo: "hablar de soberanía popular en un país de ignorantes es pura música celestial".

Si queremos enseñar a "*llegar* a ser" tenemos que enseñar a pensar y a reflexionar críticamente sobre lo dado. El pensamiento no puede ser la simple representación de lo que está ahí frente a nosotros ni la obligada justificación de las condiciones actuales de nuestra existencia, sino que debe estar proyectado intencionalmente para descubrir las insuficiencias de las mismas y las posibles estrategias a las cuales se podría recurrir para superarlas. Una educación crítica y reflexiva para vivir la democracia en todos los niveles de la vida cotidiana tiene que basarse en la filosofía, en una *filosofía* que tenga *como núcleo de sus planteamientos la existencia, la experiencia vivida y el mundo de la vida*. No es suficiente habitar el mundo para comprenderlo, pues el mundo de la vida no es una unidad fáctica, sino la unidad de sentido construido intersubjetivamente que teje todo lo que hay.

La democratización de la vida cotidiana implica la socialización de las personas. Esta socialización consiste en la internalización de pautas y normas definidas intersubjetivamente y no simplemente en la recepción pasiva de imposiciones estructurales o respuestas automáticas a las determinaciones del otro. Estas pautas y estas normas, sin embargo, sólo las puede fundamentar y explicitar un pensar filosófico que esté orientado *hacia la educación para la racionalidad y para la libertad*. En este sentido el *filósofo es un funcionario de la humanidad* en palabras de Husserl.



CAPÍTULO 8

El derecho a la vida

(UNA APROXIMACIÓN FENOMENOLÓGICA)

Consideraba Hegel que la lectura diaria del periódico debería constituir para el filósofo su meditación matinal. Lo decía él en función de su proyecto de hacer inteligibles y aceptables por la razón, todas las escisiones, alienaciones y sacrificios de vidas humanas que se 'ofician' sobre la 'aparente' irracionalidad del altar de la historia.

Si queremos responder afirmativamente a la invitación de Hegel, ¿a qué meditación nos puede conducir la lectura de la prensa colombiana? Los medios de comunicación nos bombardean, desde el amanecer hasta el anochecer, dolorosas narraciones de hechos en los que se han pisoteado "la vida, honra y bienes" que, según nuestra Constitución, serían los derechos supremos que la autoridad debería garantizar a cada uno de los ciudadanos. ¿Cómo no reflexionar sobre esta situación en nuestra condición de intelectuales? ¿Cómo no hacerlo sobretodo los que nos consideramos inspirados por el pensamiento de Husserl, para quien el filósofo está llamado a constituirse en "funcionario de la humanidad"?

Cumplamos, pues, con esta responsabilidad reflexionando sobre el respeto (al derecho) a la vida. Al hacerlo, aprovechemos

la ocasión para rendirle un homenaje a Husserl con motivo de los cincuenta años de su muerte, a él que, aunque no alcanzó a experimentar el amargo final que el nazismo tenía reservado a los de raza judía, saboreó, sin embargo, la muerte en vida, al verse reducido al silencio en nombre de una "zoología de los pueblos".

De conformidad con la regla suprema de la fenomenología, **vayamos a las cosas mismas** sin más preámbulos.

Con el listado de vidas segadas, los medios de comunicación nos dan a conocer, simultáneamente las declaraciones de gobernantes, militares, políticos, líderes gremiales y sindicales, como también de los simples ciudadanos, en pro de la paz, y nos trasmiten la convicción de todos ellos de que se *debe respetar, al menos, el derecho a la vida.*

"Respeto al derecho a la vida". ¿Qué significan estas expresiones: respeto, derecho, vida? Tratemos de aclararlo con la ayuda de la fenomenología. Esta es una filosofía que gira alrededor del origen del mundo; entendiendo por mundo el conjunto de *significaciones presentes a la conciencia.* No se trata, pues, de la significación de ciertas palabras. Esto lo podemos saber acudiendo a un diccionario. Tampoco se trata de especular sobre las esencias metafísicas a las cuales remiten las palabras. En la historia de la filosofía encontraremos la indicación de un buen número, por cierto bien diverso, de géneros próximos y diferencias específicas que, supuestamente, nos ayudarían a definir estas esencias metafísicas.

En fenomenología se trata de describir las *vivencias en las cuales ciertas realidades se manifiestan a una conciencia que intencionalmente está abierta a ellas.* En nuestro caso, se trata de describir las vivencias en las cuales se manifiestan las realidades o fenómenos que nosotros denominarnos con los términos 'respeto', 'derecho', 'vida humana'.

Dirijamos, pues, nuestra **atención** a estas vivencias.

En nuestra *vida cotidiana* todo lo que cae bajo nuestra experiencia -cosas, estado de cosas, hechos o personas-, lo vivimos como algo grato, ingrato o indiferente. Que muchos colombianos, exponiendo sus vidas, hayan colaborado en la salvación de los

sobrevivientes de la tragedia de Armero, lo vivimos como algo **grato, digno de estimación**. Que un grupo de campesinos o de militares hayan sido asesinados, lo vivimos como algo **ingrato y reprobable**. Que un grupo de americanos, para nosotros desconocidos, estén de viaje por Europa, es algo que nos es **indiferente**.

Todo esto se nos presenta, además, bajo ciertos matices. Por ejemplo, como algo bueno o malo, como placentero o desconsolador, corno digno de estimación o como despreciable.

Por otra parte, los citados matices determinan una visión del mundo y un comportamiento concreto. Las noticias sobre los continuos asesinatos, dan origen, por ejemplo, a la visión de una Colombia dominada por la violencia y por el desprecio a la vida. Simultáneamente, originan determinados comportamientos como, *por ejemplo, éste de dar a conocer públicamente nuestro rechazo a* una tal situación.

Sin negar la influencia de factores subjetivos en nuestras vivencias, de ciertas realidades por ejemplo, la influencia de determinados intereses políticos o económicos, es innegable que el carácter de grato o ingrato depende siempre de un elemento objetivo: porque algo se nos manifiesta de esta o aquella manera, experimentamos agrado o desagrado.

El término **valor** lo utilizamos, precisamente, para designar aquello que fundamenta el carácter grato de ciertas cosas, estados de cosas, hechos o personas, gracias al cual consideramos a estos dignos de estimación, es decir, de **respeto**. A su vez, diremos que ciertas realidades presentan un sentido de disvalor, antivalor o valor negativo por su carácter ingrato.

No es nuestro propósito discutir la necesidad de una fundamentación ontológica de los valores ni la posible clasificación de éstos. Contentémonos con reconocer que se trata de problemas reales. Para nosotros el problema planteado es el de la fundamentación fenomenológica del respeto al derecho a la vida. Digamos tan sólo que, en nuestra experiencia cotidiana, algunas realidades las vivimos como valiosas porque nos sirven de medio para alcanzar un valor que se nos presenta más digno de consideración. Esta reunión, por ejemplo, es valiosa para mí, porque es

una ocasión que se me brinda para reflexionar sobre un valor que, jerárquicamente, lo considero más digno de estimación, como es el respeto al derecho a la vida y porque, además, me permite asumir una actitud personal frente a una situación concreta, a saber, la situación de violencia que vivimos.

Todos nosotros, sin embargo, hemos experimentado situaciones en las cuales se nos hace presente un valor, sin que podamos indicar por qué razón lo juzgamos digno de estimación. Citemos dos casos bien diferentes: ¿Por qué estimamos lo bello? ¿Por qué le concedemos un sentido a la existencia, es decir, por qué consideramos que el existir es mejor que el no existir? Podemos, sin duda, hacer esfuerzos para responder a estos interrogantes. A la hora de la verdad terminaremos diciendo, con otras palabras, lo que ya estaba contenido en la pregunta sin que hayamos avanzado un paso.

Quienes han profundizado en estas vivencias llaman a los primeros *valores dependientes* y a los segundos *valores autónomos*. En estos momentos no nos interesa la nomenclatura aplicable a estos valores, pues nuestra **intención** no se dirige a estas distinciones. Ella se dirige, en términos de **conciencia actual**, a la vivencia que todos nosotros tenemos de valores que se nos imponen en nuestra **vida cotidiana**, antes de todo esfuerzo reflexivo de fundamentación y que, sin embargo, los vivimos como **fundamentadores** de determinadas visiones de la realidad y de determinados comportamientos concretos. ¿Cuántos campesinos analfabetas, incapacitados biológicamente -por efectos de la desnutrición- para reflexionar sobre el valor de la vida humana, son los primeros en experimentar un rechazo a la presencia de sicarios, paramilitares o militares, en la medida en que dicha presencia es vivida como sinónimo de muerte? ¿Por qué? Porque *la vivencia es anterior a la reflexión sobre la vivencia y es ella la que fundamenta a ésta*. Nuestros campesinos y soldados rasos tienen una vivencia de la muerte que Yo, como intelectual, ¡ciertamente no tengo!

Pero, antes de seguir adelante, detengámonos en otros matices que se hacen presentes en nuestra vivencia de los valores. Yo he vivido valores que se me imponen a mí, pero que no se le impo-

nen a todos los hombres. Que Yo haya orientado mi vida hacia la filosofía, por ejemplo, es resultado del valor que Yo personalmente le concedo a ésta desde el punto de vista de mi realización concreta. Renunciar a esta posibilidad, significaría para mí renunciar al telos que le daría sentido a mi existencia. Pero Yo sé que esta posibilidad no hace parte del horizonte de posibilidades que conforman el mundo de la existencia humana como tarea, como **tener que ser**. ¡No todos tenemos vocación de filósofos, gracias a Dios! Sin embargo, hay ciertos valores que se hacen manifiestos a todo hombre en cuanto hombre y que, por consiguiente, se ofrecen a nuestra estimación, por lo valiosos que son en sí mismos para la realización del hombre como *tener que ser en el mundo con los otros*. A estos valores se les ha llamado **valores absolutos** y, en cuanto tales, los vivimos como valores que no sólo merecen nuestra estimación, sino también **nuestro respeto**, es decir, **nuestra obligación** de reconocerlos y de luchar por hacerlos realidad.

Entre estos valores absolutos y que, simultáneamente los vivimos como autónomos, se encuentran en primer lugar el derecho y la vida humana.

En primer lugar el derecho, no en el sentido del derecho positivo, es decir, de aquel que se expresa en las normas jurídicas. Este derecho puede llegar a ser, inclusive, injusto. Hablamos del derecho en sentido de **justicia**, de reciprocidad, tal como se nos manifiesta en la *vivencia de nuestro ser como coexistencia, como ser con otros seres en un mundo que nos es común.*

La justicia no es un sentimiento ni una idea que habite en mi conciencia: *en mi conciencia no habita nada, porque ella no es un receptáculo. La justicia es un modo intencional de coexistir*, es la forma de cohabitar con otros en un mismo mundo, respetando sus derechos, es decir, *aceptando mi exclusión de aquello que les pertenece*. No se trata, sin embargo, de un simple coexistir de **facto**: el que el otro me pueda exigir que le respete sus derechos, presupone que Yo **deba** ser justo, es decir, que Yo tengo una **obligación** frente a él. *Deber y obligación se sitúan, según esto, en un nivel ético:* si soy justo seré bueno, si soy injusto seré malo. La justicia la vivimos, por consiguiente, como valor, corno virtud. Esta justicia es, precisamente, la que debería consagrar la ley.

El segundo valor absoluto y autónomo que experimentamos en nuestra vida cotidiana es el de la vida humana. Si nuestro existir es un coexistir en el mundo, el derecho más esencial del otro es el que se le reconozca su derecho a participar en este mundo con su presencia. Lo mínimo que me puede exigir la justicia es que no asesine al otro, porque aquello estaría destruyendo la intersubjetividad, la coexistencia, presupuesto de todo deber y obligación.

De acuerdo con la descripción anterior, cuando hablamos del respeto al derecho a la vida, lo hacemos a partir de la vivencia que tenemos de la justicia y de la vida humana como valores que se nos imponen **en cuanto somos seres cuyo ser es tener que ser con otros en el mundo**. Por su carácter, estos valores son los más dignos de estimación, los más sagrados y, por lo mismo, los que exigen de nosotros el máximo de **respeto**, es decir, nuestra **obligación** de reconocerlos sin restricciones de ninguna especie y de **realizarlos** con acciones concretas.

Aclarada la **génesis intencional** de las significaciones encerradas en la exigencia de respeto al derecho a la vida, dirijamos de nuevo nuestra mirada al punto de partida para ver qué nos es dado encontrar al explorar los *horizontes internos y externos* de las realidades que se nos han hecho manifiestas.

Nuestro punto de partida fueron las declaraciones permanentes de gobernantes, militares, políticos y líderes gremiales y sindicales en pro de la paz y en pro del respeto al derecho a la vida.

Limitarnos a una descripción fenomenológica nos ahorramos una discusión con determinadas posiciones filosóficas, v.g. la positivista, que considera que el derecho, incluyendo el derecho a la vida, y la obligación moral, son el resultado de procesos históricos y sociológicos recogidos por nuestra Constitución y nuestras leyes, para sernos obsequiados como objetivos que nos es dado pretender, gracias al desarrollo histórico que hemos alcanzado.

Pongamos, pues, **entre paréntesis** la existencia del deber moral de respetar el derecho a la vida y, por consiguiente, que exista un fundamento natural de la obligación correspondiente.

Excluida la existencia del deber moral, ¿qué nos queda? Tan sólo un **querer**. De hecho todas las declaraciones que hemos mencionado pueden ser sintetizadas en una exclamación como la siguiente: "Queremos la paz; queremos que se respete, al menos, el derecho a la vida".

Pero, ¿qué significa aquí 'querer'? Más exactamente, ¿qué realidad se hace presente a la conciencia al **mentar** ésta, el respeto al derecho a la vida?.

Veámoslo de cerca. Querer puede significar, en primer lugar, un simple deseo: 'Yo quisiera' que se respetara el derecho a la vida. Pero 'querer' puede significar igualmente; 'Yo me propongo' hacer algo para que se respete el derecho a la vida.

En el primer caso, el querer expresa una toma de posición volitiva, bastante platónica; en el segundo, mi decisión y autodeterminación con vistas a acciones concretas.

En el querer como simple deseo no se da ninguna intervención práctica que determine mis actos futuros. En el segundo caso, hay una toma de conciencia de que con mi propia actividad o a través de ella, puedo contribuir a la realización de la realidad mentada, es decir, que Yo puedo hacer algo concreto en favor del respeto al derecho a la vida.

Al declarar que "quiero que se respete el derecho a la vida" las dos clases de querer están fundidas en una unidad. Otro tanto se debería decir de las declaraciones de nuestros dirigentes, pues dado dicho carácter, es de suponer que su decisión por el respeto al derecho a la vida es el fundamento para que deseen con hechos que se haga realidad lo querido. Los dos quereres expresan, por consiguiente, un único acto. Veremos más adelante, sin embargo, la necesidad de distinguir entre uno y otro querer. Digamos, desde ahora, que debemos aceptar la posibilidad de que la exclamación citada exprese un simple deseo que no conduce a la decisión de tomar acciones concretas y efectivas. El divorcio entre los dos quereres se da de hecho. Notemos cómo, por el contrario, cuando el querer implica una decisión, él debe estar acompañado o precedido de un verdadero deseo. Si no es así, la decisión difícilmente puede lograr lo querido, como frecuentemente sucede entre noso-

tros. ¿Cuántas veces se anuncian medidas concretas contra la ola de violencia, sin que dichas medidas logren el efecto deseado?' Espontáneamente afirmamos frente al fracaso de las medidas, que la causa de dicho fracaso es la falta de una verdadera voluntad política en pro de la paz, es decir, la falta de un verdadero deseo.

En nuestra descripción nos encontramos con el caso de un **no querer** la falta de respeto al derecho a la vida, en términos de simple deseo, es decir, como **rechazo** a la ola de violencia. Lo podemos comprobar en los lamentos que escuchamos cuando los periodistas, en sus entrevistas callejeras, interrogan a los ciudadanos sobre las trágicas muertes que a diario suceden.

Al exclamar que "quiero que se respete, al menos, el derecho a la vida", estoy expresando una determinada vivencia en la cual la vida se me presenta como un bien por el hecho de ser un valor. Al añadir que **al menos** se respete este derecho, quiero manifestar que este valor es el más alto, que es un valor que debe ser preferido a cualquier otro. Esta vivencia se hace patente en nuestra vida cotidiana cuando ante situaciones como aquellas en las cuales un ciudadano es despojado de su automóvil, espontáneamente exclamamos: "menos mal que, al menos, le respetaron la vida".

Reconocer que la vida es un valor, como lo es también el derecho -en el sentido de justicia-, es algo que no depende de nuestro arbitrio. En el mundo de nuestra vida cotidiana **-mundo de lo prereflexivo-,** expresamos, igualmente en forma espontánea, nuestro rechazo a los atentados contra el derecho a la vida, de la misma manera que nos alegramos y aprobamos los actos en favor de ella. Estas actitudes de aprobación o de rechazo se dan sin que previamente nos detengamos a pensar si queremos o no la actitud que debemos asumir. ¿Por qué? Porque nuestros deseos, nuestras tomas de posición volitiva, están determinadas por el *modo como se nos hacen presentes* estos valores o antivalores, por la manera como ellos aparecen a *una conciencia que intencionalmente está abierta a la realidad,* apertura que define nuestro ser como ser en el mundo con los otros, tal como lo vimos anteriormente.

Esta vivencia de la justicia y de la vida humana, nos permite hablar de la **objetividad** de estos valores. Esta objetividad, sin embargo, no puede ser entendida en sentido objetivista. De la mis-

ma manera que el hombre no **es** como lo **es** esta hoja de papel, ya que su ser es un **tener que ser**, así también lo valores tampoco son como lo **son** las sillas que llenan este salón. Los valores sólo son valores dentro de la unidad de recíproco enlace entre la subjetividad como tener que ser y la facticidad. La experiencia del valor revela simultáneamente una posesión autónoma y absoluta de sí y una presencia al mundo que es relativa y dependiente. De aquí que el fundamento de los valores es la existencia misma que los vive o experimenta. Justicia y vida son valores porque **ellos están delante de mí**, se me **manifiestan**, se me **ofrecen en persona**, como realidades valiosas e imprescindibles para la realización del tener que ser de mi existencia como coexistencia con otros en un mundo que nos es común.

De acuerdo con lo anterior debemos afirmar que al valor de la vida le corresponde un **deber ser**, que no sólo no está en contradicción con mi querer sino que, por el contrario, lo fundamenta. En mi toma de posición volitiva le estoy gritando a la vida: ¡tú debes ser!

Si la vida **debe ser** su respeto implica una **obligación** de orden ético y exige, por consiguiente, toma de posiciones y decisiones internas como también de acciones externas concretas.

Cuando Yo admito en mi querer que la vida debe ser, Yo veo también, que este valor presenta una característica que no se da en otros valores. Cuando quiero realizar en mi vida, por ejemplo, el ser abogado, este querer implica un comportamiento que sólo me atañe a mí, que no implica exigencias para los otros. Por el contrario, cuando Yo quiero que se respete el derecho a la vida, Yo no sólo me hago exigencias a mí mismo, sino también a los otros. Mi querer es un decir a los que intentan pisotear este derecho, que ellos están en la posibilidad y obligación de actuar de acuerdo con mi querer. De esta manera, mi querer presenta una característica especial, a saber, la **pretensión** de un determinado deber por parte de los otros.

Pretendemos de los otros, expresa o tácitamente, que sean justos, que respeten la vida. Hasta aquí esta pretensión no implica necesariamente una obligación moral. Se trata de un **deber pretendido**. Los positivistas colocan, precisamente, en el deber pre-

tendido el origen de la conciencia moral: la sociedad, según ellos ha alcanzado un tal desarrollo que le da el poder de pretender de nosotros que respetemos el derecho a la vida. Prestemos un poco más de atención a nuestra vivencia. Quizás encontremos algo más que nos permita una posición diferente a la del positivista. Utilicemos para ellos la **imaginación** de acuerdo con el método fenomenológico y **variemos** la situación.

¿Qué puede suceder, por ejemplo, en el caso de que Yo, que hasta este momento he defendido el respeto al derecho a la vida y que he pretendido de los violentos que cambien de comportamiento, asumiera una actitud contraria? ¿ Qué encontraría en mi vivencia si, por un interés egoísta, como sería la búsqueda de un bienestar económico o de un poder político, decidiera terminar con la vida de alguien? ¿Qué consecuencias se seguirían de esta determinación?

Yo he exigido de otros que respeten el derecho a la vida; Yo he pretendido que lo hagan, aunque esto significa para ellos la no realización de ciertos valores. En este momento, sin embargo, me coloco en trance de traicionar lo que hasta ahora he predicado. Quiero renunciar, pues, a los valores que se me han presentado como los más dignos de estimación.

Al querer desconocer con mi comportamiento estos valores. Yo no puedo menos que **avergonzarme** ante mí mismo y ante los demás, al no querer actuar ahora de acuerdo con lo que pretendía y continúo pretendiendo de ellos.

¿Por qué avergonzarme? Porque estoy siendo infiel a mí mismo, infiel a todo lo que he llegado a ser a través de mis tomas de posición anteriores. Al hacerlo, estoy renunciando a lo que me distingue del animal. El animal, que vive instintivamente, no le puede dar un sentido de totalidad y de unidad a su existencia: él actúa de acuerdo con el impulso del momento. El hombre se distingue del animal, precisamente, porque tiene la capacidad de vivir según principios, porque tiene la posibilidad de proponerse fines de conformidad con estos principios y porque, gracias a esto, él puede configurar la existencia en su totalidad, esto es, en una unidad coherente que se prolonga a través del tiempo más allá de las situaciones cambiantes.

La realización de esta posibilidad de asumir compromisos conscientes y coherentes; la actualización de esta capacidad de darle a la existencia un sentido de totalidad es lo que nos permite. precisamente decir de alguien que tiene **personalidad, carácter y dignidad**

Citemos, por primera vez y en forma textual a Husserl. Ser hombre, nos dice él, es "darle" al conjunto de la vida personal, la **unidad sintética** de una vida colocada bajo la norma de la **responsabilidad universal** de sí mismo". El hombre debe comprenderse a sí mismo como "llamado a realizar la **totalidad** de su ser concreto bajo el signo de una libertad apodíctica y a conducir este ser al nivel de una razón apodíctica. . .porque es esta razón la que constituye su humanidad... El ser hombre entraña un **ser-teleológico** y un **deber ser".**

Nuestro análisis fenomenológico nos ha conducido a una concepción del hombre que coincide, sin haberlo buscado, con la visión a la cual llegó Husserl a través de la descripción de vivencias diferentes a las que nos han ocupado a nosotros. La descripción de nuestra vivencia nos pone de presente otros aspectos que dicen relación con las consecuencias de nuestras tomas de decisión. Veámoslas, aunque sea brevemente.

He dicho que ser infiel a mí mismo equivale a renunciar a mi **dignidad personal**. Añadamos que mi actitud expresa una falta de veracidad, una injusticia con los otros y la renuncia a participar en la construcción de un mundo verdaderamente humano.

Mi pretensión de negar el derecho a la vida implica, en efecto, una falta de veracidad, pues, al exigir a los demás el respeto a este derecho, daba a entender que Yo tomaba en serio lo que significa este valor, hasta el punto de estar dispuesto a sacrificar en su nombre otros valores de menor jerarquía, si era necesario. Sin embargo, he aquí que ahora pretendo actuar en sentido contrario. ¿No es esto, acaso una falta de veracidad? ¿No es una injusticia, por otra parte, que Yo le exija a los demás que cumplan con un deber cuando Yo mismo pretendo no cumplirlo?

Además. con mi pretensión Yo renuncio a la construcción de un mundo verdaderamente humano. Nuestra existencia, como lo

hemos visto es un coexistir con otros en un mundo que nos es común, que nos es familiar, que nos permite sentirnos como en casa; un mundo que define el **horizonte de posibilidades** que se nos ofrecen a todos para realizar nuestro **tener que ser**. Renunciar a mi dignidad humana, al renunciar al respeto al derecho a la vida, es renunciar, igualmente, a la perspectiva de vivir en un mundo en donde se realicen los valores queridos y preferidos por mí. Es aceptar cambiar este mundo por un mundo en donde falten estos valores; un mundo donde reine la injusticia, la extorsión, el secuestro, la infidelidad a la palabra empeñada, la utilización del hombre como medio para el logro de intereses egoístas. Renuncio, pues, a la pretensión de exigir de otros la realización de la justicia, la honradez, la fidelidad; en fin, el respeto a la persona como un fin en sí misma. ¿Qué de familiar puede tener este mundo? ¿Qué posibilidades nos puede ofrecer para hacer realidad nuestra coexistencia y nuestro tener que ser?

Cuando exijo a otros el respeto del derecho a la vida, expreso como hemos visto, el deseo de vivir en un mundo de valores. Si Yo no los respeto, **no soy digno** de que mi querer se cumpla y por lo mismo pierdo el derecho a exigir de otros que contribuyan con sus actitudes a la formación de un mundo verdaderamente humano.

Desde el punto de vista de la fenomenología hay una **relación esencial** no sólo entre la intencionalidad y la realidad mentada, sino también, entre aquella y las consecuencias de la acción que Yo pongo para **llenarla**. Cuando Yo pretendo irrespetar el derecho a la vida, Yo me encuentro en una **situación forzosa** que se expresa en una alternativa: o abandono mi pretensión de transgredir las exigencias que Yo reconozco y que Yo formulo a los otros, o acepto todas las consecuencias que se siguen de mi decisión. Renunciar, pues, a respetar el derecho a la vida, incluye necesariamente aceptar todas sus consecuencias; entre otras, aceptar la existencia de un mundo inhumano.

Hagamos un paréntesis para preguntarnos, de acuerdo con todo lo anterior, con qué autoridad pueden aquellos que ocupan puestos de liderazgo, -gobernantes, militares, jefes políticos-, exigir respeto a la vida y a la integridad personal, si ellos directa o indirectamente pisotean este derecho. Se me dirá que estoy con-

fundiendo el orden moral con el orden legal. Mi respuesta es clara: la descripción de nuestra vivencia nos ha puesto de presente que la obligación de respetar el derecho a la vida no es exclusivamente consecuencia de una norma jurídica, sino que ella tiene un fundamento moral, a saber, la exigencia de ser fieles a nuestra dignidad humana. Aún más, la descripción nos ha presentado estos valores como fundamentos de toda obligación moral y como aquello que debería encarnarse en el orden jurídico. El orden moral y el orden jurídico presuponen la intersubjetividad y la primera condición para que se dé la intersubjetividad es la existencia de los otros. La moral privada es una robinsonada. Los dirigentes que con sus acciones u omisiones pisotean directa o indirectamente el respeto al derecho a la vida, violan tanto el orden moral como el orden legal y, por lo mismo, no tienen autoridad moral para hacer exigencias.

Quisiéramos terminar con una referencia al pensamiento de Kant. Quienes conocen este pensamiento, sin duda han percibido en las conclusiones de mi análisis descriptivo un cierto parentesco con las ideas éticas kantianas. Como es bien sabido, el imperativo categórico es expresado a través de diversas máximas. Veamos dos de ellas:

"Obra de tal manera, reza la una, que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre como un fin al mismo tiempo y nunca como un medio". "Obra, -dice la otra-, como si la máxima de tu acción debiera tornarse por tu voluntad, ley universal de la naturaleza".

La primera máxima la podríamos relacionar directamente como lo que hemos dicho acerca del respeto al derecho de la vida y a la dignidad de la persona humana. La segunda, con el reino de los valores, los cuales como hemos visto, se fundamentan en mi pretensión de permanecer fiel en mi obrar a aquello que, en razón de mis tomas de posición volitiva, quisiera ver realizado en el mundo.

Sin negar, pues, la posibilidad de relacionar mis conclusiones con el pensamiento kantiano, existen diferencias fundamentales. He aquí algunas.

1. Los resultados de la descripción fenomenológica van más allá del imperativo categórico. No dudamos en afirmar, en contra de muchas exposiciones del pensamiento kantiano, que su punto de vista implica la síntesis de una ética de la intención y de una ética de resultados, pues "la buena voluntad" me exige poner lo necesario para que mi intención se haga realidad. Sin embargo, la intención conserva en Kant no sólo una primacía sino también ella hace inmoral toda acción en vista de un fin: un acto sólo es portador de valor moral, se nos dice, cuando se realiza única y exclusivamente por respeto a la ley del deber por el deber. La descripción fenomenológica nos pone de presente una **relación esencial** entre la motivación del obrar moral y sus fines y consecuencias. La intencionalidad **correspondiente** al respeto del derecho a la vida humana debe traducirse en hechos concretos que permitan **'llenar',** realizar tanto la intención de respetar la vida como la de construir un mundo de valores. De lo contrario no se daría la correlación necesaria entre noesis y noema. El obrar moral consiste en la realización del valor más digno de estimación entre dos o más valores positivos. En nuestro caso, el respeto al derecho a la vida implica inclusive, la realización de los dos valores que se nos presentan como los más dignos de estimación: la justicia y la dignidad de la persona humana.

2. Para Kant la dignidad de la persona humana radica en que no obedece a ninguna otra ley diferente a la que ella autónomamente **se da**. El análisis fenomenológico nos dice que dicha dignidad depende de la fidelidad de **facto y de jure**, a un deber moral que el hombre no se da a sí mismo, sino que **reconoce** en su persona y que **evoca** para exigir su cumplimiento de parte de otros.

3. Kant reduce el respeto a la persona al respeto de la ley como idea de la razón. Fenomenológicamente los valores y el respeto a la ley se fundamentan en el respeto a la persona. Si Yo exijo, por ejemplo, normas sobre ecología, no es a partir de un concepto del deber por el deber, sino porque el respeto a la vida exige normas que garanticen la supervivencia de los seres humanos.

4. Kant afirma una relación entre el deseo de felicidad y la moralidad. Sin embargo, dada la ruptura que él establece entre el hombre como ser empírico, -ciudadano de un mundo regido por el determinismo- y el hombre como ser racional y libre -ciudadano de un mundo de fines y valores-, la relación entre felicidad y moralidad no sólo se hace ambigüa sino que adquiere el tinte de platonismo propio, del querer como simple deseo. De aquí que él

se tenga que contentar con decirnos: "obra **como si** la máxima de tu acción debiera tornarse" en ley universal, es decir, obra **como si** la realización de tu acción no dependiese sino de tu voluntad, pues el tender 'por tu voluntad', revela la grandeza del hombre, y por lo mismo, tu **te haces digno de ser feliz**, aunque de hecho no lo seas.

La descripción fenomenológica no tolera estas rupturas. El hombre es una totalidad que rechaza el dualismo entre razón y cuerpo. Si se quiere, él es un **"cogito empírico"**. Además, su existencia es un deber ser en el mundo con otros. La apertura del hombre al mundo no es algo fortuito. El hombre no puede ser definido por fuera de su relación esencial con el mundo. Nuestra vivencia del querer el respeto al derecho a la vida, se acompañaría con el "queremos la paz", porque, precisamente, nuestra conciencia en la medida que tiende eficazmente al respeto a la vida, en esa misma medida tiende efectivamente a un mundo de paz. La paz -sinónimo de felicidad- es fruto de la justicia. No se nos pide obrar **como si para hacernos dignos**. Se nos pide respetar la vida y la justicia como exigencias de nuestra existencia de coexistencia y se nos ofrece la felicidad, la paz propia de un mundo verdaderamente humano.

La intencionalidad de la conciencia hay que vivirla **como responsabilidad** frente al *telos* de la existencia individual y colectiva, es decir, como coexistencia, según principios, en un mundo de justicia y de paz, que nos permita a todos, sin excepción, sentirnos en él como en casa.



CAPÍTULO 9

EL DERECHO AL TRABAJO

UNA APROXIMACIÓN FENOMENOLÓGICA

Uno de los problemas más graves del país, sin duda alguna, es la violación del derecho al trabajo consagrado en la Declaración Universal de los Derechos del Hombre. Esta violación es patente, por ejemplo, en el fenómeno del desempleo y en el fenómeno de aquellos que, a pesar de gozar de un trabajo estable, experimentan una gran insatisfacción a causa de aquello que les *toca* hacer.

Cuando explicitamos el sentido del trabajo y relacionamos este sentido con el fenómeno del desempleo y con el fenómeno de insatisfacción de aquellos que tienen un empleo, nos encontramos situados frente a una de las más crueles violaciones de los derechos del hombre; igual, o quizá mayor, que la violación del derecho a la vida. Quizá mayor, pues la negación de derecho a la vida conlleva suprimir, de una vez por todas, una existencia; mientras la negación del derecho al trabajo equivale a mantener en vida a un muerto, a prolongar una existencia a la cual se le priva de la posibilidad de realizar su sentido, a saber, el ser un ser cuyo ser es un deber-ser, un tener que llegar a ser, lo que sólo es posible a través del trabajo.

De acuerdo con lo anterior, una reflexión sobre el derecho al trabajo presupone una explicitación del sentido del trabajo. Trataremos de hacer esta explicitación desde una perspectiva fenomenológica. Para quienes desconocen la fenomenología quisiéramos ofrecerles inicialmente una visión rápida de esta filosofía para facilitarles la comprensión de nuestro análisis.

La fenomenología es una filosofía de la experiencia humana. Esta experiencia es definida como la correlación que se establece entre el hombre, la realidad y el mundo cuando el ser humano mediante sus múltiples vivencias intencionales entra en diálogo con la facticidad. El sentido de la realidad, es decir, su verdad, es resultado de este diálogo.

De esta concepción de la experiencia se siguen múltiples consecuencias. Enumeremos sólo algunas necesarias para nuestra reflexión sobre el trabajo.

1ª. El hombre sólo es definible a partir de su relación con el mundo. Él es un ser-en-el-mundo como lo dice Heidegger o "una vida que experimenta el mundo" *(Welterfahrendes Leben)* como lo define Husserl.

2ª . El mundo, a su vez, tampoco puede ser definido por fuera de esta relación al hombre. El mundo no es la suma de seres que lo pueblan. Él es ante todo, el horizonte de significaciones a partir del cual realizamos el sentido de nuestra existencia. Porque somos habitantes del mundo de los filósofos y del mundo universitario podemos ser definidos como filósofos o como universitarios.

3ª. La verdad se construye, la evidencia se conquista. La verdad no es la conformidad de lo que pensamos con lo que las cosas son en sí mismas; ni la evidencia la fuerza con la cual se nos impone el ser de las cosas. La verdad es el sentido al cual promovemos a la facticidad que se nos ofrece en el mundo en el que somos y nos movemos. La evidencia por su parte, dice relación a nuestro esfuerzo de autoaclaración de la génesis de este sentido.

4ª. La filosofía no es un saber. Ella es la actividad de vigilancia crítica que nos impide olvidar el mundo de nuestra vida cotidiana de donde emerge todo saber.

5ª. Explicitar fenomenológicamente un sentido, es poner de presente las experiencias en las cuales se ha constituido el sentido en men-

ción, fijando las variables que definen finalmente el núcleo esencial o *eidos* de dicho sentido.

De acuerdo con lo anterior, la explicitación fenomenológica del derecho al trabajo es la explicitación del sentido que debería tener esa realidad que denominamos trabajo dentro de una experiencia verdaderamente humana, es decir, una experiencia que responde al sentido teleológico del hombre: del deber ser de éste, tal como históricamente se ha ido explicitando.

Antes de proceder a esta explicitación recordemos algunos artículos de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre que dicen relación con nuestro tema.

El artículo12 proclama:

"Toda persona como miembro de la sociedad tiene derecho (...) a obtener (...) la satisfacción de los derechos económicos, sociales y culturales, indispensables a su dignidad y al libre desarrollo de su personalidad".

El artículo 23 declara, por su parte:

"Toda persona tiene derecho al trabajo, a la libre elección de su trabajo, a condiciones equitativas y satisfactorias de trabajo y a la protección contra el desempleo".

"Toda persona tiene derecho, sin discriminación alguna, a igual salario por trabajo igual"

Finalmente, citemos el artículo 29, el cual dice:

"Toda persona tiene deberes respecto a la comunidad puesto que sólo en ella puede desarrollar libre y plenamente su personalidad".

Hechas las citas anteriores preguntémonos: ¿Cuál es el *eidos*, la esencia, el sentido del trabajo para que podamos hablar de un derecho al trabajo? Para delimitar esta esencia apliquemos el método fenomenológico de las variables, es decir, tratemos de fijar los elementos que constituyen el núcleo esencial del trabajo.

Dirijamos nuestra atención a las experiencias, tal como se dan en el mundo de nuestra vida cotidiana, es decir, en el mundo de nuestra vida universitaria.

Encontramos, en primer lugar, empleados, estudiantes, monitores y profesores que se manifiestan satisfechos porque han logrado un trabajo estable que les garantiza recibir un determinado salario por un determinado número de horas de trabajo. Sin duda que todos aspiran a una mejor remuneración, pues la situación económica es difícil y las necesidades sentidas no son pocas. Es posible que la mayoría de nosotros nos hayamos comprometido a trabajar un determinado tiempo por un determinado salario. Dentro de esta experiencia el sentido del trabajo pone de presente dos variables: salario y tiempo de dedicación.

Conocemos, igualmente, otras experiencias en relación con el trabajo. Sin duda alguna, hemos tenido la oportunidad de escuchar a un empleado que se queja del cúmulo de trabajo que tuvo que realizar a lo largo de la jornada y que, quizás lo compara con el trabajo, aparentemente suave, de la compañera que pasa todo el día sentada recibiendo y respondiendo llamadas telefónicas, o con el del amigo vigilante que se pasa todo el día curioseando la belleza, el vestido o el andar de las jóvenes estudiantes que ingresan a la universidad. La vivencia del trabajo, en este caso, pone de presente una nueva variable: el desgaste físico que puede acompañar ciertos trabajos. No es raro, sin embargo, escuchar a ciertos empleados, por ejemplo, a aquellos que recorren los pasillos durante todo el día llevando papeles de una oficina a otra, que comentan muy deportivamente sobre el esfuerzo físico propio de su trabajo: gracias a él se mantienen en forma, sin necesidad de tener que madrugar los domingos a practicar el atletismo en una ciclovía. El esfuerzo físico exigido por el trabajo puede, por consiguiente ser valorizado positiva o negativamente.

Tenemos también la experiencia del profesor que nos pone de presente el esfuerzo mental que le exigió su investigación.

En las experiencias anteriores hemos encontrado cuatro variables: salario, tiempo, esfuerzo físico y esfuerzo mental.

Llamemos la atención sobre cómo estas experiencias pueden estar acompañadas de una total insatisfacción. ¿Por qué esta insatisfacción? Sobre ella volveremos más adelante. Analicemos, por ahora, las experiencias de aquellos que, a pesar del injusto salario, del tiempo contractual, del esfuerzo físico o mental, experi-

mentan una satisfacción en su trabajo. Se nos habla de lo rico que quedó el tinto, cosa comprobable por el rostro de agrado de quienes lo han consumido; se nos habla de la belleza de impresión de un determinado libro; de las felicitaciones recibidas por la forma como se ha atendido a un visitante en la oficina de recepción; de lo completo y bien presentado de un estudio de factibilidad o de un informe; del orden y rapidez con que se pudo desarrollar el proceso de matrículas; del servicio extraordinario que está prestando el material de apoyo preparado para los estudiantes; del éxito obtenido con una conferencia. En todas estas experiencias se hacen presentes otras variables: el trabajo como medio para desarrollar y actualizar nuestras potencialidades; el trabajo como medio para sentirnos creadores; el trabajo como medio para servirle a la comunidad.

Estas variables se esclarecen aún más en otras experiencias. Hemos escuchado por ejemplo, del trabajo hecho en casa, una vez terminadas las labores en la institución. Se trata de un trabajo que, a veces, produce grandes satisfacciones: se arregló el jardín de la casa y con ello no sólo se embelleció el hogar, sino que también se hizo un poco de ejercicio físico, útil para superar el estrés producido por la dirección responsable de una oficina o de un seminario. Otras veces se trata de un trabajo pesado e ingrato, no siempre reconocido, como el de la empleada madre; trabajo que, a pesar de todo, es experimentado como algo que corre parejo con la realización personal.

Algunas de las variables que se nos han hecho patentes en las diversas experiencias que hemos tenido en cuenta, no se dan en todos los casos, como son un determinado horario laboral, una remuneración, un esfuerzo físico o mental. Si no se dan siempre, es porque ellas no hacen parte del núcleo esencial que constituye el sentido del trabajo. Las variables que se hacen presentes en todos los casos son la realización personal, la creatividad y el servicio a la comunidad.

De acuerdo con lo anterior el verdadero sentido del trabajo no está en función del tiempo dedicado a él, del salario -justo o injusto-, del esfuerzo físico o mental que lo acompañen. Si el sentido y el valor del trabajo dependiesen de estas variables, no po-

dríamos entonces hablar del trabajo de la madre en casa: para ella el tiempo no cuenta y las esperanzas de un salario hacen parte de la ciencia-ficción. Tampoco podríamos hablar del trabajo extra empleado para que el libro, el informe o el proceso de las matrículas hayan sido todo un éxito. Tampoco podríamos hablar del trabajo de ciertos vigilantes, de algunos jefes de oficina o de mi trabajo al redactar estas líneas.

Tiempo, salario, esfuerzo físico o mental tienen gran importancia cuando hablamos del trabajo, como lo veremos más adelante, pero ellos no definen de por sí mismos su sentido esencial.

El verdadero sentido del trabajo, su núcleo esencial, está en relación con su significado personal y social.

¿Por qué nuestras satisfacciones personales por los logros alcanzados a través de nuestro trabajo, independientemente -a veces a pesar- de la mala remuneración, del tiempo gastado, del esfuerzo físico o mental exigido?

¿Por qué la alegría del empleado o del profesor, quienes se sienten partícipes del éxito de estudiantes que culminan su carrera y para quienes ellos durante años prepararon los equipos o los materiales necesarios para una buena formación profesional'?

¿Cómo explicar el orgullo de la secretaria por la perfección del texto elaborado, gracias al cual la institución alcanzó ante otras organizaciones determinado logro, por ejemplo, la aprobación de un nuevo programa académico?

¿Por qué todo esto? Porque sólo mediante el trabajo puede el hombre realizarse como persona y como miembro de un mundo intersubjetivo, que bien quisiéramos que se transformara para que esté a la altura de nuestra dignidad humana.

La grandeza y el valor del trabajo descansa precisamente, en éste su sentido. Gracias a él nos experimentamos creadores, creadores ante todo de nuestro propio ser. Gracias al trabajo podemos crear en nosotros el ser que queremos, el mundo en el cual quisiéramos vivir; la sociedad en la cual nos es lícito soñar; el hogar que podría prolongar nuestro ser; el mañana que nosotros no tuvimos, pero que bien quisiéramos para nuestros hijos. En una palabra:

gracias al trabajo, podemos experimentar que la existencia no es un destino sino una vocación, una tarea, un proyecto personal y comunitario. Y poco importa la clase de trabajo; escribiendo las directrices que la Rectoría imparte, para que la universidad cumpla con sus objetivos de formación humana de aquellos que deben humanizar al mundo; encuadernando el libro, gracias al cual alguien se capacitará para elaborar un electrodoméstico que hará nuestra vida más amable; preparando y sirviendo el tinto que contribuirá para que nuestros compañeros de lucha realicen con más satisfacción la labor de promoción de una nueva generación, quizá la de uno de nuestros hijos a quien se le ha dado la posibilidad de soñar en lo que nosotros no pudimos soñar; embelleciendo el jardín, después de las pesadas horas laborales, para darle más calor humano al hogar, o para mantenernos en forma -corporal y espiritualmente- para continuar la lucha el día de mañana en nuestra ilusión de ser más y mejores, no sólo nosotros, sino también todos aquellos que coexisten en nuestro mundo cotidiano.

O, lo que es más extraordinario, entregándonos de corazón, a pesar del desgaste físico, de las incomprensiones, de las angustias incomunicables, a poner orden en el hogar, a preparar el alimento que contribuirá a recuperar las fuerzas estropeadas en la lucha diaria de quienes son carne de nuestra carne, sangre de nuestra sangre.

Tal es el verdadero sentido del trabajo: la posibilidad de realizar nuestro deber-ser, la posibilidad de vivir realmente la intersubjetividad, la posibilidad de crear o recrear un mundo que sea digno de la dignidad humana.

Quien desconoce el sentido creador, personal y social del trabajo, sólo puede experimentar su existencia como un destino. Para él la vida no será una tarea sino una condena y el trabajo, en lugar de responder a un proyecto de liberación y realización personal, constituirá el ejercicio de una acción sin sentido. A quien se le niegue la posibilidad de experimentar el verdadero sentido del trabajo revivirá en su existencia el mito de Sísifo, del Sísifo que experimentó su existencia como la de un ser condenado a arrastrar diariamente una piedra hasta lo alto de una montaña para dejarla rodar y comenzar de nuevo a arrastrarla, indefinidamente hasta su

muerte. Sísifo es la expresión de un trabajo absurdo, sin sentido, que debe ser acometido cada mañana.

Como creadores, gracias al trabajo, nos sentimos por consiguiente, orgullosos de saber que nuestra existencia no es un destino sino una tarea que cada uno debe asumir libremente, y que a todos se nos da la posibilidad de contribuir a la transformación del mundo, es decir, a su humanización. La voluntad de vida, la tendencia a realizar, a transformar y a dominar al mundo; el hambre de progreso y la aspiración a desplegar nuestro ser, todo esto no es otra cosa que la permanente e íntima renovación de nuestro ser como vocación, de nuestro ser como deber-ser con otros en un mundo que nos es común.

Todos hemos experimentado cómo en la medida en que penetramos en el corazón de nuestro ser por nuestra participación en la humanización del mundo y por una mayor construcción de nuestra personalidad, descubrimos, igualmente, hasta qué punto nuestra existencia está ligada a la de nuestros semejantes. No estamos solos en la vida. El mundo no es exclusivamente nuestro. Al lado, quizá más cerca de lo que pensamos, están los otros y todos, al mismo tiempo, nos proclamamos partícipes de un mundo que nos es común. De aquí que sintamos la obligación de vencer el egoísmo, que nos invita a aislarnos de los demás y a encerrarnos dentro de nosotros mismos; de colaborar lealmente con los demás, de ser sensibles a sus necesidades, de dedicarnos a causas más elevadas que nuestros pequeños intereses. Nuestra humanización y la humanización del mundo nos exigen abrirnos a los otros en una acción participativa.

Cada día nos es menos posible ser, obrar o pensar a solas. Ya no nos es suficiente para sobrevivir poder contar con una porción de pan. Necesitamos una porción de metal, de electricidad, de papel, de ciencia, de tecnología. ¿Qué significa todo esto? Sencillamente que estamos llamados a participar de un capital común de conocimientos y de bienes y estamos también llamados a ser abastecedores, los unos de los otros, en función de ese proyecto de ser más y mejores.

Explicitado el sentido del trabajo podemos pasar a referirnos al derecho al trabajo. Los textos citados de la Declaración Univer-

sal de los Derechos del Hombre, encarnan la verdad sobre el trabajo que los hombres han construido, poco a poco, a lo largo de la historia.

Para la fenomenología, en el lenguaje se sedimentan los sentidos con los que se ha revestido la realidad, gracias a las experiencias que los hombres han podido vivir a partir de las posibilidades que el mundo de su vida cotidiana les ha brindado. La verdad del trabajo, su sentido, tal como ha sido formulado en la Declaración Universal, es el fruto de una larga historia. Recordemos sólo dos momentos: aquel de los griegos, cuando la separación radical entre teoría y praxis, entre mente y manos, le hizo pensar que sólo "algunos eran libres", es decir, hombres; o aquel, cuando en ciertos círculos cristianos, se experimentó al trabajo como una maldición, que sólo podía ser alejada mediante una vida contemplativa.

No todos nuestros compatriotas experimentan el trabajo como una liberación, como una humanización. No hablemos del desempleo, fenómeno que encarna de manera evidente la violación institucionalizada del derecho al trabajo. ¿Qué sentido puede tener el existir para esos millares de colombianos marginados de todo, inclusive del trabajo, que sobreviven sin horizontes, sin ilusiones, sin posibilidad de proyectar su ser y el ser de sus seres queridos? Aquí las palabras sobran.

Hablemos tan sólo de aquel alto porcentaje de colombianos insatisfechos con el trabajo que han logrado conseguir y que viven en la expectativa de poder cambiar su mundo laboral. ¿Por qué esta insatisfacción? Porque no se sienten realizados con lo que realizan; porque no le pueden dar a su existencia la configuración y el sentido que les es lícito soñar porque se trata de trabajos que imposibilitan el desarrollo de sus potencialidades; porque la posibilidad de sentirse creadores es negada o limitada al máximo; porque la posibilidad de contribuir a construir un mundo más humano, de acuerdo con sus potencialidades, es de hecho desconocida. Esta insatisfacción nos está diciendo que aquí también hay una violación del derecho al trabajo, violación que generalmente proviene de las injustas estructuras de nuestra sociedad que desconoce el principio consagrado en la Declaración Universal de que

todos tenemos derecho a satisfacer "los derechos económicos, sociales y culturales indispensables" a nuestra dignidad y al libre desarrollo de nuestra personalidad; que desconoce, igualmente, el principio según el cual todos tenemos derecho "a la libre elección de un trabajo" y no a trabajar en lo que sea porque no hay más remedio; que desconoce. en fin, nuestro derecho y deber de contribuir al desarrollo de la sociedad, según nuestras potencialidades, tal como lo proclama el artículo 29 de la citada Declaración Universal de los Derechos del Hombre.

No quisiéramos guardar silencio sobre aquellos otros aspectos mencionados que suelen acompañar al trabajo, pero que nosotros, desde la perspectiva fenomenológica, no consideramos como elementos del núcleo esencial que lo define, a saber, la remuneración, el tiempo, el esfuerzo físico y el esfuerzo mental. Todos estos aspectos son muy importantes, sin duda, pero ellos definen o se refieren fundamentalmente al contexto dentro del cual se labora, contexto que presupone otros derechos diferentes al derecho mismo al trabajo.

¿Cuál es la remuneración justa? Mucho se podría discutir. Una cosa nos parece cierta: el salario justo es otro derecho que legalmente se nos debe reconocer, pero que no se fundamente directamente en el trabajo que hayamos realizado, sino en el derecho que tiene todo ser humano de poder vivir dignamente y de que se le reconozca en términos económicos la función que ejerce dentro de su sociedad.

Algo semejante se puede decir del tiempo y del esfuerzo, los cuales nos remiten al derecho que tenemos todos de poder trabajar en un ambiente verdaderamente humano y durante un tiempo que no implique nuestro aniquilamiento corporal o mental, y que no impida el desarrollo pleno de nuestro ser.

Debemos llamar la atención de sobre cómo estos factores (tiempo, remuneración, esfuerzo) son expresiones contradictorias del trabajo, consecuencia directa del carácter paradójico de la existencia humana. La rápida enumeración de algunas de estas contradicciones nos pueden ayudar a una mejor comprensión del trabajo.

De diversas maneras se nos dice que el trabajo nos libera en la medida en que humaniza al mundo. Un mundo humanizado es una permanente invitación a nuestra superación. Libres de las ataduras y amenazas de la naturaleza y de la enfermedad; libres de la escoba, de la máquina de escribir, del mimeógrafo, nos sentimos más libres para actualizar y desarrollar nuestras potencialidades; libres, por ejemplo, para capacitarnos en tecnologías que desafían nuestras capacidades intelectuales. ¿Quién negará que el computador nos humaniza y humaniza al mundo de nuestro trabajo? Sin embargo, el trabajo que libera, también limita nuestra libertad: si queremos capacitarnos, es posible que tengamos que asistir hambrientos y cansados a cursos nocturnos en una institución; todos los días nos tenemos que levantar a la misma hora; nuestro almuerzo será siempre a una hora determinada; sólo podremos gozar de nuestras vacaciones cuando otros lo decidan según las necesidades del trabajo.

¿Qué podemos hacer para equilibrar lo positivo y lo negativo del trabajo? ¿ Cómo podemos gozar de la liberación conquistada a través de éste, sin sentirnos esclavos del mismo?

Hemos dicho que mediante el trabajo podemos desarrollar nuestra personalidad, nuestras aptitudes y capacidades. Sin embargo, el trabajo también puede limitar este desarrollo. Pensemos en aquellas actividades que son fatigosamente monótonas, una de cuyas causas es la división del trabajo. ¿Cómo compaginar las posibilidades que nos ofrece el proceso de desarrollo y algunas de nuestras capacidades con la limitación o anulación del desarrollo de otras? ¿Cómo hacer para que el carácter monótono y unilateral de nuestro trabajo no nos deshumanice?

Finalmente, hemos dicho que mediante el trabajo el mundo se ha convertido en el espacio donde podemos poner de presente lo que personalmente somos capaces de hacer, de crear. A la hora de la verdad, sin embargo, nos damos cuenta que este poder pertenece más a la sociedad que al individuo. Y lo que puede ser peor: experimentamos nuestra impotencia personal, nuestra dependencia casi absoluta de los otros. Somos un sistema de necesidades, como decía Hegel: cuando creemos poder estar satisfechos porque

hemos solucionado una necesidad, experimentamos dos nuevas necesidades. ¿Cómo encontrar un equilibrio entre nuestra vocación personal y nuestro ser social, en buena parte origen del sinnúmero de necesidades siempre nuevas?

Podríamos citar muchas otras expresiones del carácter paradójico del trabajo. Las mencionadas son suficientes.

Las respuestas a los interrogantes formulados sólo se darán cuando, por una parte, la sociedad cree las condiciones de posibilidad para que el derecho al trabajo, tal como está formulado en la Declaración Universal de los Derechos del hombre lo podamos experimentar en nuestro diario vivir; y cuando, por otra parte, todos nosotros tomemos conciencia de que el trabajo no es sólo una realidad social, sino fundamentalmente personal y que su carácter social está en relación con la dimensión social que se da en el hombre, al lado de otras dimensiones: Yo sólo puedo realizarme plenamente en la medida en que como miembro de la sociedad, pienso y actúo en función de los otros y con los otros, de la misma manera que los otros sólo pueden pensar y actuar conmigo y en función mía. Convencidos de esto, debo estar dispuesto a sacrificarme por los otros, para poder esperar que los otros se sacrifiquen por mí. Este es el sentido del artículo 29 de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre: "Toda persona, se nos dice, tiene deberes respecto a la comunidad, puesto que sólo en ella puede desarrollar libre y plenamente su personalidad".



CAPÍTULO 10

FILOSOFÍA, CIENCIA Y SOCIEDAD

La presente reflexión presupone tres tesis sobre las cuales parece existir un acuerdo.

1. Una universidad sólo lo es plenamente en la medida en que el conocimiento que almacena lo utiliza como materia prima para la creación de nuevos conocimientos.

2. Los espacios universitarios más propicios para la creación de nuevos conocimientos son los Doctorados.

3. Un programa de doctorado debe proporcionar a los candidatos-investigadores una formación filosófica que les permita afrontar críticamente la historia de su ciencia, el estatuto de cientificidad de su saber y fundamentar los valores implicados en el quehacer investigativo, como condiciones previas a toda creación científica.

He sido invitado como representante del mundo de la filosofía para hablar ante un auditorio de científicos que, de ordinario, se consideran habitantes de un planeta muy diferente al mío. Esto me obliga a decirles a ustedes, inicialmente y en forma sintética, qué es filosofía.

¿QUÉ, POR QUÉ Y PARA QUÉ ES LA FILOSOFÍA?

Para responder a estos interrogantes pensemos en un personaje muy conocido por ustedes: Sócrates, maestro de Platón y Aristóteles, pilares del filosofar occidental. En él encontramos los rasgos fundamentales que definen un pensar filosófico.

Para Sócrates la filosofía es un pensar que se interroga por el ser del hombre *(conócete a ti mismo)*; por lo que es posible saber *(Yo sólo sé que nada sé)*, y por su posición dentro de la ciudad y frente a la naturaleza. Pero no un saber por el saber mismo, sino un saber para que el hombre y la sociedad pudieran llegar a ser más plenamente y para que las cosas pudieran llegar a ser vistas y transformadas en función de lo que le es lícito ser al hombre y a la sociedad.

En segundo lugar, Sócrates consideró que este saber debería ser un saber crítico, crítico frente a su pretendido saber y crítico frente a sus contemporáneos -los sofistas- que se consideraban depositarios del verdadero saber y de los intereses verdaderos de su sociedad.

En tercer lugar, consideró que el filosofar responde a una vocación -un espíritu superior lo impulsaba- Por esto, cuando le pidieron que dejara de filosofar para poder seguir viviendo, prefirió tomar la cicuta que lo condenaba a muerte.

Finalmente, consideró que la filosofía no era cuestión de buena voluntad, sino que ella implicaba una determinada metodología. Fue él quien dio los primeros pasos metodológicos del saber al preocuparse por delimitar los conceptos y la definición de algo, por una parte y, por otra, la inducción y la dialéctica como caminos para comprender ese algo.

Para Sócrates el error de sus oponentes -los sofistas- radicaba en la falta de una crítica sobre sus planteamientos, en la falta de una crítica de lo que es el saber y en la falta de un método para evitar el error y la confusión.

Querer saber, querer poseer un verdadero saber sobre el hombre y el Estado, en definitiva, sobre sí mismo; entender este saber como un saber crítico y operativo; hacerlo en afán de servicio, con

desprendimiento y libertad; poner en ello la vida hasta sus últimas consecuencias; hacerlo de una manera técnica que no rehuye el trabajo intelectual, tales fueron algunas de las características del pensamiento y de la vida de Sócrates quien, de esta manera, se constituyó en la conciencia crítica de su sociedad.

Sin filosofía, según Sócrates, ni el hombre ni la sociedad pueden conocerse a sí mismos y, por lo mismo, llegar a ser lo que deberían ser. Por esto la filosofía era algo necesario.

Añadamos que Platón y Aristóteles fueron lo que fueron porque tuvieron a Sócrates como el maestro que los inquietó con los problemas fundamentales de la existencia humana y los colocó metodológicamente por el buen camino para responder a dichos problemas.

El pensamiento y la vida de Sócrates han sido la savia que ha alimentado todo el filosofar de Occidente. Aristóteles hizo a fondo una primera precisión. Filósofo es aquel que realiza en su práctica la unidad de Episteme (ciencia) y Nous (inteligencia), es decir, aquel que está capacitado para demostrar la necesidad interna de lo que no puede ser de otra manera (Episteme) a partir de los supuestos o principios últimos que fundamentan dicha necesidad (Nous). De acuerdo con esto, el quehacer filosófico pretende elaborar un discurso lógico, sistemático y totalizante sobre qué fundamenta la comprensión del hombre, del saber y de la realidad.

Muchos siglos después de Aristóteles, en la Edad Moderna, Kant expresó la problemática de Sócrates a través de tres interrogantes:

"¿Qué puedo Yo saber?, ¿qué debo Yo hacer?, ¿qué me es lícito esperar?, interrogantes que, finalmente, redujo a uno: ¿qué es el hombre?"

Con estos interrogantes Kant introdujo, sin embargo, un nuevo paradigma en la filosofía. El filósofo no pronuncia discursos sobre la realidad, sino sobre los discursos que el hombre a través de sus prácticas lleva a cabo sobre y frente a la realidad.

Su obra crítica se orientó hacia un análisis sobre las condiciones de posibilidad y de validez del conocimiento científico y,

por otra parte, hacia el análisis y justificación de la libertad frente al determinismo implantado por dicho conocimiento.

La ruptura de Kant ha sido llevada adelante. Hoy en día, la filosofía es vista como un discurso crítico, sistemático y prospectivo, no sobre la realidad en sí misma, sino sobre las diversas prácticas, entre otras, las prácticas científicas y tecnológicas.

Lo anterior significa que, a nivel social y cultural, el filosofar es una exigencia del ser del hombre como condición de posibilidad de una realización más plena, tanto de la persona como de la sociedad y como condición de posibilidad de transformación de la naturaleza en función del hacerse del hombre y de la sociedad. Esto explica porqué la filosofía ha sido una actividad ininterrumpida de la historia humana. El hecho de su existencia histórica es suficiente como para no precisar de una justificación radical: sin la filosofía, ni el hombre ni la sociedad pueden llegar a conocerse a sí mismos y mucho menos a realizarse como deberían.

Ciertamente no basta la filosofía, pero sin ella la sociedad perdería una de las grandes posibilidades de saberse y de realizarse plenamente.

Es ella la que posibilita la autoliberación: a través del pensar y de la praxis el hombre conquista su ser y su libertad. Cuando los productos de esta praxis, por ejemplo, la ciencia y la tecnología, adquieren una autonomía que en sí mismas no poseen, estos productos en lugar de contribuir a la realización personal, social e histórica, se convierten en nuevos absolutos que nos condicionan, alienan y esclavizan más de los que estábamos antes.

A partir de las anteriores consideraciones sobre la razón de ser de la filosofía, permítanme presentarles algunas consideraciones sobre la importancia de la filosofía en la formación del investigador científico.

Ciencia y desarrollo

Cada día nos es más claro que sólo mediante el desarrollo podemos eliminar la incomunicación, la violencia y la miseria: Pero,

¿qué implica el desarrollo? La institucionalización de la investigación científica.

Si miramos a los países industrializados, de inmediato, tenemos que describirlos como países impregnados en todos sus niveles de vida por la ciencia. Se trata de países que viven desde la ciencia y la tecnología, como otros vivieron antes desde la religión o las organizaciones guerreras. En cambio, los esfuerzos de crecimiento de países atrasados, como el nuestro, representan débiles respuestas a partir de un saber derivado, medidas de emergencia surgidas por la presión de los acontecimientos.

La institucionalización de la investigación es el motor y el fundamento de progreso de las sociedades industriales, institucionalización que tiene consecuencias en todos los campos de la vida social. Pensemos, por ejemplo, en la división social del trabajo cuyo régimen tiene relación con las divisiones del conocimiento en especialidades. Pensemos en el sistema educativo que desemboca en un sistema de profesiones especializadas de base científica. Pensemos en algo que es aún más significativo: nuestro mundo vital cotidiano está cubierto por productos científicos que nos obligan a aceptar actitudes que suponen un mínimo de racionalización en nuestras tareas, por muy humildes que sean y muy alejadas de la actividad científica propiamente dicha, hasta el punto que bien puede decirse que la distancia entre los países debe ser medida por el grado mayor o menor de la "preformación científica de la vida" manifiesta en ellos.

Añadamos de inmediato que esta preformación científica no significa tanto un aumento en los conocimientos del hombre común y corriente, sino algo más importante: la conciencia de que las relaciones entre los fenómenos pueden ser conocidas y dominadas si nos sujetamos a ciertos procesos de adiestramiento, y la seguridad de que otros hombres, ustedes, por ejemplo, pueden conocerlas y dominarlas mediante el cálculo.

Es significativo que los países más desarrollados son precisamente aquellos que invierten un porcentaje mayor de su producto nacional en la investigación, en instalaciones y también en la creación de postgrados para la preparación de los cuadros exigidos por la investigación. La ausencia de equipos de personas pre-

paradas para el trabajo intelectual, a través de largos procesos de aprendizaje, suele señalarse como la brecha más grave que se abre entre los países industrializados y aquellos que se encuentran en vías de desarrollo.

La participación en la investigación y en el cultivo de una tradición cultural y el sistema educativo son la base de la institucionalización de la ciencia como parte de la estructura social. El sistema educativo tiene que delinear diversidad de programas de acuerdo con las exigencias de la ciencia. A través de los programas de doctorado se forman hombres de ciencia altamente calificados, poseedores de un amplio horizonte intelectual que les permite descubrir problemas e idear soluciones nuevas. A través de otros programas se formarán los tecnólogos encargados de llevar a término los grandes proyectos y de mantener la investigación sostenida y los técnicos que se ocupan de tareas secundarias, pero que son capaces de comprender aquello que hacen los científicos. Finalmente, a través de programas de extensión se puede formar un público capaz de contribuir a crear el clima intelectual y cultural que necesita la investigación intensiva para sobrevivir.

De acuerdo con lo anterior, el papel de quien ha seguido un programa de doctorado es diferente del papel de quien ha seguido un programa de tecnología. Esta diferenciación de roles da origen a una serie de problemas a los cuales quisiera referirme epistemológicamente bajo los títulos: ciencia y tecnología; ciencia y filosofía.

Ciencia y tecnología

La actitud racionalista, crítica y creativa de la investigación científica, y sus frutos prácticos le han asegurado a la ciencia un reconocimiento universal. Sin embargo, se da una hostilidad hacia la investigación científica, la cual debe ser analizada filosóficamente.

En ciertos ámbitos se tiene la idea de que los resultados prácticos de la Ciencia contradicen valores fundamentales de la existencia humana e, inclusive, la misma existencia humana. Pensemos en la ciencia que dio origen a la bomba atómica. Sin duda que los resultados de la Ciencia pueden ser utilizados para la destruc-

ción. El científico, sin embargo, debe estar capacitado filosóficamente para rechazar la condena en bloque de la ciencia a causa de estas desviaciones y para abordar críticamente los problemas morales y políticos de su quehacer: el científico no puede renunciar a sus responsabilidades sociales y humanas y, por lo mismo, debe estar capacitado para reconocer que la mala aplicación de su ciencia significa una perturbación de los objetivos originarios de toda investigación. Tanto el desinterés irresponsable como la confianza ciega en que todos los efectos sociales de la ciencia son benéficos, son puntos de vista que deben ser controlados y racionalizados filosóficamente.

Se da, igualmente, cierta hostilidad hacia la ciencia en aquellos que predican las ventajas de una investigación puramente tecnológica. Actitud que los lleva a pensar sólo en la preparación de mano de obra calificada, educación técnica a nivel profesional y, cuando más, a investigaciones de ingeniería como condición suficiente para el desarrollo económico. Se hace necesario aclarar que los progresos puramente teóricos acarrean, cada vez con mayor velocidad, cambios en nuestra manera de pensar e incidencias en nuestra vida práctica. Pensemos cómo entre la fecha en que se tuvo conocimiento de la fuerza expansiva del vapor y la fabricación de máquinas de vapor transcurrieron más de cien años y que, en cambio, entre el descubrimiento de los rayos láser hasta su aplicación técnica transcurrió un lapso menor a un año.

Lo anterior nos indica la necesidad de analizar epistemológicamente las relaciones entre ciencia y tecnología. Hoy en día la tecnología no es la mera aplicación de un conocimiento científico a determinados problemas prácticos, sino que ella misma constituye un enfoque científico de tales problemas. En consecuencia, la tecnología está obligada a establecer procedimientos propios de investigación, lo cual puede conducir a obtener nuevas informaciones estrictamente científicas. Sin embargo, hay que reconocer que la investigación tecnológica siempre queda atada a reglas empíricas y a principios prácticos que pueden permanecer inexplicados por la ciencia, aunque de alguna manera sean eficaces. Son cuestiones que la investigación tecnológica nunca se plantea por no distraerse de sus problemas prácticos, aunque cuando sus

propios problemas le obligan a planteamientos más generales, acude a la ciencia en busca de nueva información. La ciencia, objeto de un programa de doctorado en ingeniería, trasciende, en cambio, los límites de los terrenos prácticos particulares y su contenido no se agota en la información que proporciona a la investigación tecnológica. La ciencia, aunque procede siempre a partir de problemas bien delimitados y descompone uno a uno sus elementos, a medida que avanza en la investigación no se conforma con dominar la experiencia pasada, sino que busca que sus explicaciones alcancen el mayor número de circunstancias nuevas previsibles, busca abarcar siempre más uniformidades y establecer leyes cada vez de mayor generalidad.

Frente a nuevas informaciones inconexas, la ciencia busca la forma de organizarlas lógicamente y trata de integrar una teoría a un grupo de teorías.

Esta exigencia de generalidad impide que la ciencia considere su propio progreso como una mera acumulación de informaciones. La tarea de la ciencia consiste tanto en descubrir nuevos hechos como en plantear nuevos problemas cada vez más profundos y más generales, y ensayar respuestas a esos problemas perfeccionando sus esquemas teóricos con formulaciones cada vez más precisas y capaces de soportar pruebas también cada vez más rigurosas. De esta manera la ciencia constituye, entre otras cosas, una cantera inagotable de informaciones necesarias para la tecnología y, además, contribuye permanentemente a ampliar sus perspectivas. Pero a partir de ciertos niveles, cuando, por ejemplo, se entrega a la sistematización y análisis teórico y algo propio de un doctorado-, sus intereses y procedimientos pueden aparecer a muchos como inútiles. La investigación tecnológica, en cambio, para el común de las gentes es un conocimiento que siempre entrega resultados concretos e inmediatos.

Lo anterior significa que al investigador científico no se le pueden imponer criterios externos, por ejemplo, políticos o prácticos; es él quien ha de elegir con toda libertad la problemática de su investigación de acuerdo con lo que le permiten la situación de la ciencia y su desinteresada aspiración a hacer progresar el conocimiento ya sea descubriendo nuevas fuentes de información, ya sea

cerrando vías muertas o destruyendo la pretensión de falsas teorías.

En este sentido es necesario mantener el concepto tradicional de ciencia - lo que se pretende con un doctorado-, como pura aspiración al conocimiento, frente al error fatal de un criterio que pretendiera valorar la importancia de un proyecto entre otros, los proyectos de doctorado -pensando sólo en sus beneficios inmediatos de orden práctico. Nos deberíamos convencer, epistemológicamente, que los requerimientos prácticos sólo pueden ser satisfechos si el científico trabaja enfrentándose a problemas de principio con la mayor libertad, en investigaciones básicas planeadas sobre la base de las necesidades internas de cada disciplina y con una amplitud de perspectivas sin prejuicio de la tarea de adaptación propiamente dicha.

Pero si esta visión sobre la autonomía de la ciencia y sobre su relación con el desarrollo, se ha mantenido fuera de disputa en ciertos círculos, por ejemplo, en el de ustedes, no puede decirse lo mismo de la filosofía. Tratemos de aclarar esta diferencia.

Ciencia y filosofía

A primera vista parece normal que los hombres de ciencia no investiguen, además de sus propios problemas, la relación que existe entre éstos y otros problemas colindantes cuyo estudio ha sido reservado tradicionalmente a la filosofía. Si se pregunta el por qué de esta situación, la respuesta ordinaria es la siguiente: porque la filosofía pertenece al campo de las humanidades. Con esta respuesta el problema queda liquidado. No es mi propósito detenerme sobre esta lamentable guerra fría entre las ciencias y las humanidades -síntoma del retraso de nuestros sistemas educativos en relación con los campos fundamentales de la cultura. Me interesa solamente la separación entre ciencia y filosofía.

Inicialmente se debe decir que esta separación entre ciencia y filosofía no es normal. En Grecia, ciencia y filosofía comenzaron por ser sinónimos: en la época Medieval la filosofía fue tratada como parte de la ciencia y su estudio fue exigido como saber propedéutico para todos los otros saberes; en la Edad Moderna se

pensó lo mismo. Recordemos a Descartes quien reunió en un solo conjunto todas las etapas del saber, desde el saber empírico hasta los principios de la metafísica. En cuanto a la ciencia contemporánea, si nos atenemos al testimonio de los grandes investigadores - Einstein, Bohr, Heisenberg, Oppenheimer, entre otros- podemos ver cómo se afirma la interdependencia de la ciencia y de la filosofía. Todos ellos proclamaron la necesidad de que el investigador conozca filosóficamente los alcances y los métodos de su disciplina. Einstein, por ejemplo, ha dicho que su concepción acerca del método científico y muchas ideas de la teoría de la relatividad surgieron como resultado de la crítica filosófica de los fundamentos de la física clásica.

Pero es un hecho que en muchos países, especialmente subdesarrollados, se mantienen separadas la ciencia y la filosofía. Muchos hombres de ciencia suponen que con la reflexión filosófica abandonan su propia empresa de áreas limitadas y distraen sus energías en cuestiones que no son indispensables para el avance de su disciplina. Parecen estar convencidos de que la filosofía no puede tener ningún efecto sobre la investigación a no ser la distracción inútil.

Pero esto es falso. Hay disciplinas filosóficas que directa o indirectamente constituyen condiciones para la creación y el desarrollo de la ciencia. Pienso en una teoría de la ciencia que se plantea todos los aspectos que presupone el conocimiento científico. Pienso en las epistemologías regionales que se plantean críticamente el estatuto de cientificidad de los saberes especializados; pienso en la lógica que explora los supuestos de la investigación y la estructura y validez de los métodos empleados, que valora críticamente los vínculos que asocian los pensamientos y pone al descubierto los principios implícitos en la crítica de una teoría; que establece la validez de postulados y conclusiones y discute la adecuación de los instrumentos de la búsqueda. Epistemología, lógica, metodología, semántica, etcétera., son herramientas no sólo útiles sino también indispensables para el trabajo investigativo, y por lo mismo, necesarias en la formación del hombre de ciencia.

Todo investigador opera con ciertas ideas sobre su ciencia y sobre sus métodos y maneja, además, un conjunto de principios

generales y de términos técnicos que pertenecen al contenido de su disciplina. La cuestión está en saber hasta qué punto estas ideas y principios han sido adoptados con plena conciencia en cuanto a las consecuencias que pueden tener para encaminar la investigación o para valorar cada uno de sus pasos. Muchos investigadores trabajan e incluso hacen descubrimientos apoyados en ciertos supuestos filosóficos cuyo alcance no saben medir. Es evidente que estos conocimientos no agregan nueva información a su saber sobre el mundo, pero si añaden claridad y precisión sobre conceptos y teorías. La función específica de la filosofía frente a la ciencia es la elucidación sistemática y crítica de los procedimientos metódicos, del descubrimiento y de la explicación científica y el análisis crítico de la argumentación que practica la ciencia y de sus consecuencias sociopolíticas.

Llevar a cabo esta tarea no puede representar una distracción de su propia empresa ni la incursión en una especialidad alejada de la suya.

Ordenar las ideas sistemáticamente y depurar con rigor el lenguaje que se emplea, definiendo términos y símbolos de manera precisa, es de por sí un avance en el conocimiento y es el mejor camino para afinar los hábitos de crítica y prevenir todo dogmatismo, mejorando los enfoques científicos de un problema. Poder descubrir con precisión las relaciones lógicas y las posibilidades de interpretación representa desde el punto de vista intelectual un enriquecimiento y permite planear mejor los experimentos y los cálculos, explicitar más claramente los supuestos y extremar las exigencias de verificación, en una palabra, perfeccionar la estrategia de la investigación.

Por otra parte, cuando el investigador especializado se habitúa a considerar filosóficamente que la disciplina en que trabaja tiene una estructura lógica y opera sobre una serie de supuestos que la ponen en conexión con la unidad total del saber está en mejores condiciones para precisar el estado actual de las investigaciones en su ciencia y para obtener frutos del estudio de su evolución histórica. Una visión del futuro de una disciplina es inseparable de una cierta perspectiva crítica de su pasado.

Entre los supuestos de una ciencia está la visión ontológica que le sirve de base, es decir, su concepción acerca de aquello que debe ser considerado como real o posible. Las formas o modalidades de seres que se consideran como existentes estructuran toda la trama de conexiones conceptuales, de criterios de verificación, de estilos de leyes físicas, con una lógica interna que apunta hacia los métodos científicos acuñados según el modelo ontológico de que se parte. Además, las teorías sobre lo real configuran imágenes del mundo y, del contorno inmediato hasta alcanzar el ámbito de la experiencia íntima y lo percibido como real en la corriente de la conciencia. Esto se ha puesto tan manifiesto desde la década de los sesenta, que no son pocos los que consideran hoy en día que la historia de la física se puede desarrollar desde la perspectiva de lo que se concibe como real y posible. Como ejemplo quiero citar a Heisenberg, para quien la **teoría cuántica** responde más a la mentalidad oriental que a la occidental. Esta teoría conocida por todos ustedes, en sí misma y en sus consecuencias prácticas, sustituyó al materialismo ontológico de la física clásica, por un cambio en el concepto de realidad, que no constituye una continuación del pasado, pero sí la ruptura con él.

¿Qué significa llamar reales a las ondas de este espacio (el de configuración)? Este es un espacio muy abstracto. La palabra real se relaciona con la palabra latina *res*, que significa cosa; pero las cosas están en el espacio tridimensional ordinario, no en un abstracto espacio de configuración. A las ondas del espacio de configuración se las puede llamar objetivas, cuando se desea expresar que esas ondas no dependen de ningún observador, pero difícilmente se las puede llamar "reales", a menos que se quiera cambiar el significado de la palabra *(Física y Filosofía, 1958).*

Hay otro punto que quisiéramos destacar. Ya hemos dicho que toda especialidad científica cumple una función social. La actividad racional y crítica de la ciencia no termina con la ampliación de nuestros conocimientos sobre la realidad natural y con el dominio técnico de las energías que esta realidad encierra. Ella debe prolongarse hasta la comprensión de las consecuencias sociales de, aquellos conocimientos y técnicas. Se da una responsabilidad moral en el investigador que lo obliga a colaborar, en cuanto

especialista de su propia ciencia, en la discusión crítica de las consecuencias sociales de su tarea. Pero esta colaboración sólo es posible mediante una visión comprensiva de la propia especialidad que sólo se logra con la reflexión filosófica y el estudio de la historia de la ciencia.

Finalmente, cabe decir que el estudio filosófico de la ciencia y el conocimiento de los grandes clásicos constituyen la mejor propedéutica para que un hombre de ciencia domine las técnicas de la exposición. Dejando de lado las cuestiones de mero estilo o de corrección gramatical, se trata de estar capacitado para comunicar claramente las ideas, de saber expresar los supuestos y presentar los argumentos con todos sus pasos indispensables. Como ya lo hemos dicho. Sócrates puso de manifiesto que el saber exige el dominio de ciertas técnicas y el desarrollo de ciertas habilidades mentales. Históricamente se ha puesto de presente que la filosofía es el instrumento más óptimo para desarrollar estos procesos mentales.

Estoy pensando en el dominio de los procesos implicados en el razonamiento: inducción, deducción, análisis y síntesis; o en los relacionados con la comprensión: clasificación, sistematización, simbolización y verbalización; o, finalmente, los que presuponen solución de problemas: transferencia y relación.

De acuerdo con todo lo anterior tenemos que concluir que el estudio de disciplinas filosóficas, especialmente de la epistemología, no distrae al hombre de ciencia de su trabajo especializado ni al estudiante de un programa de doctorado en su formación. Por el contrario, contribuye al progreso de la investigación y a la formación de investigadores.

Contribuyen a este progreso desde tres puntos de vista:

a. Fundamentando filosóficamente el conjunto de valores que definen al espíritu científico: rigor, amor a la verdad; sentido de riesgo en el pensar. expresión de la existencia como aventura, tarea y proyecto; responsabilidad ante sí, ante la ciencia, ante la sociedad.

b. Ofreciendo bases para la apropiación critica de la historia, de la ciencia, pues no es la simple observación como lo pensó el positi-

vismo, sino la crítica epistemológica de las teorías ya enunciadas, lo que constituye la base fundamental o materia prima para la creación de nuevos conocimientos.

c. Enfrentando al investigador y al estudiante con el estatuto de cientificidad de su propio saber; con la génesis, la evolución, la validez, los límites y el sentido sociocultural de los conceptos, de las teorías y del método que definen dicho estatuto.

Quisiera terminar con dos citas. La primera de la *Misión de ciencia y tecnología* en su "Programa para formación de una cultura científica: La finalidad central de esta acción es fortalecer la capacidad de producir conocimientos científicos, la cual sólo es posible mediante la puesta en marcha de un programa de transformación cultural que permita en un futuro la socialización de los principios de la ciencia".

La segunda cita es del Dr. Ernesto Guhl como presidente de Acofi en la Quinta Reunión Nacional de Decanos de Ingeniería, a mi modo de ver, decía el Dr. Guhl, este movimiento de adecuación y complementación entre lo técnico y lo humano debe nacer en la Universidad y permear hacia todos los niveles del sistema educativo. Es más, si la Universidad no logra dar nacimiento al "nuevo humanismo" (un humanismo bajo el imperio de la ciencia y la tecnología), tenderá a desaparecer inevitablemente, perdiendo su carácter y su concepción universalista y también inevitablemente buscará uno de los extremos, o bien se convierte en un instituto tecnológico de visión y espectros recortados en cuanto a la formación que imparte a sus alumnos, o tenderá a ser una institución apergaminada que busque la defensa a ultranza de los rígidos principios tradicionales. Se debe pues buscar colocar a los estudiantes en contacto con la realidad que viven y dotarlos de herramientas para estudiarla e interpretarla, no sólo de tipo matemático-tecnológico, sino de naturaleza filosófica y analítica que les permitan desarrollar una conciencia para percibir y comprender el mundo y el momento en que les ha tocado vivir y buscar nuevas soluciones e iniciativas para los abrumadores problemas del presente.



CAPÍTULO 11
PERIODISMO FENOMENOLÓGICO *

EL AMOR NO ES UNA COSA DE UN DÍA

En Colombia se le dedica un día de septiembre al "amor y la amistad". No compartimos esta costumbre. En primer lugar, porque el amor tiene vocación de eternidad: él no se deja encerrar en un día. ni siquiera en una hora o en un minuto. En segundo lugar, se trata de un día promovido por el comercio para hacer su "fiesta". Utilizar el amor para incrementar las propias ganancias, es hacer de las personas que se aman un simple medio y no un fin en sí mismas. Lo más bello del amor es ser la mayor expresión de una relación en la cual el otro, en cuanto persona, es reconocido como un fin y no como un medio.

Pero aprovechemos esta ocasión para reflexionar sobre el amor.¿Qué es el amor?Generalmente se le define como un sentimiento. En la vida cotidiana hablamos de amor maternal, de amor filial, de amor patrio. de amor conyugal, de amor a la naturaleza, etcétera.Esto nos está indicando que el amor es algo más que un sentimiento.Él es la fuerza fundamental que mueve todas las de-

* Selección de artículos periodísticos publicados en inglés por el autor en The Colombian Post. entre 1993 y 1994.

más fuerzas del ser humano. Es la estructura misma para la realización personal.Es él quien nos confiere el carácter de hombres.El amor es el modo como habitamos en el ser. ¡El amor es el misterio del ser! Ser hombres es ser con otros y para otros. De aquí que el amor sea simultáneamente *gracia, destino y arte.*

El amor es "gracia", es decir, don. Amar no es sólo dar sino también recibir; recibir un algo que no esperábamos, que ilumina y da sentido a nuestras vidas. Santo Tomás decía: "el amor es el primer regalo. Todo lo demás que se nos da sin merecerlo se convierte en regalo en razón del amor".

El amor es "destino" porque es la medida del hombre: crecemos si maduramos en el amor, decrecemos si el amor se marchita en nosotros.

El amor es "arte". El amor es un arte como es un arte saber vivir ¡cuán difícil es amar! Porque amar significa saber comprender e interpretar, dar y recibir, perdonar y olvidar. Y, ante todo, perderse en un "nosotros".

Por otra parte el amor implica diversas dimensiones. Hay dos modos de amar que los griegos definieron con los términos *eros y philía.*

Eros es aquel que es inspirado por la belleza sensible. Frecuentemente se le confunde con el amor sexual. El verdadero "eros", sin embargo, es aquel que descubre en la belleza corpórea la riqueza y profundidad de un espíritu; la ocasión para iniciar un diálogo mutuamente enriquecedor; la motivación para entablar una amistad llamada a convertirse en amor eterno.

No son pocos los peligros que acechan al "eros". Mencionemos tan sólo cómo él se puede convertir en pasión, en fuerza irracional que destruye al otro como persona para convertirlo en "objeto" de simple satisfacción sexual.

La *Philia* es la culminación del "eros". Es el amor verdaderamente personal, aquel que abarca al hombre entero, al hombre como espíritu encarnado y que trasciende la simple amistad. El "eros" no llega a la persona en cuanto persona. Lo atrae la persona en cuanto bella sin que intervenga la personalidad del otro. De aquí que tienda a considerar al otro como "algo" y no como "al-

guien". La "Philía", en cambio, expresa la intimidad de un "Yo" capaz de despertar la intimidad de un "tú" para convertirse con el otro en un "nosotros" que, superando el monólogo propio del "eros", dialogan, se entregan, se comprenden, se valorizan, se respetan, se realizan el uno con el otro... Amar, como "Philía", es reconocer que el otro es un "Yo", un "para sí", es participar en la constitución de la "intimidad" de ese otro; es respetar esta intimidad. Amar es querer al otro como persona y contribuir a crear en esa persona una personalidad. ¿Para qué? La recompensa de amar es sentirse amado o, como decía Sartre: "tal es el fondo de la alegría del amor: sentirnos justificados de existir"

Octubre 7 de 1993.

El lenguaje del cuerpo

En *The colombian* se hizo referencia, en días pasados, a un proceso de separación matrimonial llevado a cabo en los Estados Unidos. El esposo alegaba que durante años su mujer le había engañado, pues nunca le exteriorizó que sexualmente él no le interesaba a ella. Por su parte, la esposa manifestaba que no era el sexo sino otros valores, que ella consideraba superiores, los que alimentaban su inmenso amor por el esposo. No podemos comentar la sentencia favorable al esposo, ya que no conocemos los detalles del proceso. Sin embargo, el caso nos ha llevado a reflexionar sobre la relación entre amor y sexo. Con nuestra reflexión queremos rendir un homenaje a las madres en este su mes de mayo. La madre es el símbolo de un amor plenamente humano que, al encarnarse en un hijo, rompe las barreras de la muerte para perpetuarse en sucesivas generaciones.

La filosofía occidental bien podría ser explicitada como el esfuerzo por aclarar la diferencia entre persona y cosa. La mayoría de los filósofos están de acuerdo que ser persona no depende del hecho de que el hombre descienda biológicamente de otro hombre, o del hecho de ser reconocido social y jurídicamente como perteneciente a la especie humana. También están de acuerdo que la persona, a diferencia de las cosas, no puede explicarse únicamente en términos físico-químicos. Sin embargo, no existe un acuerdo sobre aquello que finalmente define a la persona humana. Al-

gunos han llegado a decir que nos encontramos, no ante un problema, sino ante un misterio; ante algo sagrado que sólo puede ser visto como un fin en si mismo . Una forma de expresar esto la encontramos en la bella máxima de Kant, según la cual no debemos tratar a la persona humana, ni en nosotros ni en los otros, como un medio, sino como un fin.

Para muchos, al misterio de la persona sólo nos podemos acercar en términos descriptivos. Desde este punto de vista el hombre se manifiesta, entre otras cosas, como un ser de relación, es decir, como un proyecto que sólo llega a ser plenamente en la medida en que abandona su intimidad, se trasciende a sí mismo y entra en comunicación con los otros. Ser hombre es ser-con otros. El hombre es esencialmente comunicación, y la mayor comunicación es la que se alcanza en el amor a través del diálogo.

El diálogo transforma nuestra presencia física en presencia personal intersubjetiva. Mediante el lenguaje el Yo y el tú tienden a perderse en la unidad de un nosotros.

Lo anterior implica, sin embargo, aclaraciones. En primer lugar, dejando de lado que el lenguaje es impotente para expresar todo lo que vivimos íntimamente, es un hecho que no podemos pretender del ser amado que se despoje totalmente de su intimidad. Pretenderlo es querer manipularlo como se manipula una cosa, lo que significa finalmente negarlo como persona.

Por otra parte, el lenguaje no se reduce al lenguaje oral o escrito. Hay un lenguaje más diciente: el lenguaje del cuerpo. Con sus gestos, el cuerpo es la expresión de un silencio que habla en voz alta y con más verdad que la encerrada en las palabras. ¿Ejemplo? Recordemos simplemente aquella frase de nuestra vida cotidiana: “hay miradas que matan”. Realmente el cuerpo es el discurso más expresivo.

La visión dualista del hombre como compuesto del cuerpo y el alma, heredada de los griegos, sigue pesando en nuestras vidas de manera especial en ciertas formas de desvalorización del sexo, Pero no, el hombre es una totalidad, totalidad que sólo se puede expresar a través de su ser total, es decir, como espíritu encarnado o como cuerpo espiritualizado. El cuerpo se vive interiormente, es

el Yo mismo. No debemos decir que "tenemos" cuerpo, porque lo único que tenemos son cosas. La expresión exacta sería: "Yo soy mi cuerpo". No es el ojo el que ve, ni el oído el que oye. Soy "Yo", el hombre total. Yo estoy totalmente presente en lo que veo y oigo.

La persona se realiza en el cuerpo y por el cuerpo. A través de él nos expresamos y nos hacemos presentes. Las cosas no están presentes o ausentes. Simplemente están ahí o no están. Sólo el hombre, gracias al cuerpo, se hace presente, porque la presencia implica el reconocimiento del otro en mi "Yo".

Podríamos analizar cada uno de los gestos humanos. Todos ellos constituyen un mensaje. Pero si hay gestos que expresen al máximo la unidad de un "Yo" y un "tú" en un "nosotros", son aquellos que acompañan una relación sexual verdaderamente humana.

Las palabras pueden perder su dignidad de medio de comunicación humana: pueden ser utilizadas para el engaño, la ofensa, la burla. Igualmente, el sexo puede ser profanado: no ser utilizado como la afirmación de un "nosotros", sino como medio para negar al otro violentamente como persona y manipularlo como cosa. Todo esto es posible y lo vivimos a diario.

Pero una cosa es cierta: amor sin sexo, no es plenamente amor humano. Es angelismo. Sexo sin amor, es la negación violenta del carácter sagrado de la persona humana. Es materialismo

Mayo 20 de 1993.

La familia, ¿sociedad de amor de consumo?

La Organización de las Naciones Unidas (ONU) proclamó el año de 1994- como el Año Internacional de la Familia. Con tal motivo el Papa acaba de escribir una Carta a las familias, dirigida a "todos los hombres y mujeres de buena voluntad", alertando sobre el resquebrajamiento que está sufriendo la institución familiar como resultado de la búsqueda de la satisfacción individual, la violencia, las uniones carentes de amor y el "sexo seguro".

En Colombia, el Presidente oficializó, por su parte, los propósitos gubernamentales de fortalecer los lazos familiares, cumpliendo así no sólo con las sugerencias de la ONU sino también con nuestro ordenamiento constitucional que reconoce a la familia como "institución básica de la sociedad". La unidad familiar es considerada por nuestra Carta Constitucional como fundamento de la convivencia social y de la paz. De aquí las exigencias jurídicas de que el gobierno la fomente y proteja.

Hay una crisis de la familia de tal magnitud que hasta el mismo concepto acerca de aquello que debe ser entendido por "familia" es objeto de controversia. En épocas anteriores se habló de la familia extendida, pues bajo un mismo techo convivían abuelos, tías, padres e hijos. El número de sus componentes permitía que el hogar jugara funciones tales como las de escuela, hospital, empresa. Se pasó luego a la llamada familia nuclear que sólo reunía a padres y a unos cuantos hijos y cuyas funciones se distribuían entre un trabajador, una ama de casa y unos educandos.

Esta familia nuclear ha ido desapareciendo rápidamente y en su lugar han surgido innumerables formas de convivencia cotidiana e íntima que ya nos es difícil saber qué es lo que se debe entender por familia. Hogares de madres separadas, de madres solteras, de uniones libres, de grupos de jóvenes que se han independizados de sus padres, de solteros empedernidos, de ancianos, hogares de homosexuales que adoptan hijos, de matrimonios intercambiados etcétera. El amplio hogar, en sentido físico, ya no es necesario: es suficiente un aparta-estudio, un milimétrico apartamento, pues a él sólo se va a dormir. Pareciera que la familia ya no tiene funciones que cumplir.

Esta es la situación. El hecho de ser tan universal nos está indicando que no se trata del resultado exclusivo del comportamiento personal de las parejas. Estamos ante un problema muy complejo en donde entran en juego factores religiosos, éticos, culturales, sociales, económicos.

Lo que sí es claro es que esta desintegración de lo que hasta hoy se ha llamado familia no puede menos que preocuparnos a todos. Los mismos que han experimentado en carne propia la desintegración del hogar reconocen lo trágico de esta situación, cuan-

do en lo más íntimo, prefieren que el "fracaso" no se hubiese dado, que el amor "eterno" que un día se juró hubiese llegado a ser realidad, y cuando contemplan las incidencias en sus hijos, sobretodo de orden psicológico, de una separación.

Estamos ante un problema, cuya complejidad, no se deja abarcar, por su magnitud, en una columna. Hoy sólo quisiéramos aportar una breve consideración que consideramos fundamental. ¿Hasta qué punto la familia ha dejado de ser familia por el hecho de haberse convertido -por diversas circunstancias- de sociedad de amor en sociedad de consumo? Todos experimentamos cómo dentro de la sociedad de consumo, fruto de una razón instrumental, nos hemos ido convirtiendo en "robots", en fichas, en números. Mucho se habla de la persona y de los derechos humanos. Pero la realidad es que el hombre cada día se reconoce y es reconocido menos como persona.

Ahora bien, ser persona es fundamentalmente ser con otros en un mundo concebido como conjunto de posibilidades para la mutua superación. El hombre es fundamentalmente un ser de relaciones, de comunicación. Pero la comunicación sólo alcanza su máxima realización en el lenguaje y en el amor. ¿Permite esta sociedad de consumo que exista el lenguaje verdaderamente humano, el diálogo, el amor? ¿Permite el televisor o el cansancio de padre y madre, resultado de la lucha diaria para poder responder a las exigencias de la sociedad de consumo, el diálogo, la comunicación, la expresión humana de un mutuo amor? ¿Hay tiempo para el diálogo entre padres e hijos? Sin duda alguna que el hogar ha sido arrastrado a ser una pequeña "sociedad de consumo" en lugar de una "sociedad de amor".

Marzo 9 de 1994

¿Tienen alma los indígenas?

Mucho se ha escrito sobre el alzamiento de los indígenas en Chiapas. Nadie, sin embargo, ha llamado la atención sobre cómo dicho alzamiento se produjo al día siguiente de haber concluido el Año Internacional de los Pueblos Indígenas, instituido en la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas en 1992.

El levantamiento y la brutal reacción de las fuerzas armadas mejicanas sirven de base para iniciar un balance negativo del mencionado Año Internacional. Fue un año sin pena ni gloria. Ni siquiera las iniciativas presentadas por la ONU recibieron apoyo de los gobiernos, de las instituciones, de los medios de comunicación. La celebración se redujo a actos puramente simbólicos. En Colombia, por ejemplo, contadas personas supieron de este Año Internacional; el gobierno decretó con atraso de seis meses la versión nacional, sin que esto se hubiese comentado en los medios de comunicación; y la celebración se redujo a un concurso de pintura infantil celebrado en Bogotá para escoger un sello postal.

Los actos realmente no simbólicos fueron, entre otros, la masacre de indios Yanomamis en Brasil y la lucha inútil de nuestros indígenas pidiendo justicia por el genocidio de sus hermanos en Caloto.

El levantamiento de Chiapas ha servido para llamar la atención sobre el etnocidio y genocidio a que están sometidos todos los pueblos indígenas; sobre la permanente negación de sus derechos humanos; sobre el robo de sus tierras y la destrucción de su medio ambiente; sobre la negación que se les hace de los mínimos servicios de salud, educación y techo.

Al mismo tiempo que las fuerzas armadas mejicanas reaccionaban sin misericordia ante la acción de los indígenas, muchos, comenzando por personajes del gobierno, culpabilizaban de la rebelión a aquella parte del clero que, orientados por la llamada *Teología de la Liberación*, había corrompido con ideales malsanos, las mentes y voluntades de estos seres marginados de toda existencia humana. De manera especial se sindicó a Monseñor Samuel Ruiz, obispo de Chiapas, quien en forma valiente respondió: *Ser neutral en Chiapas es pecado mortal.* Ante la pregunta de si se consideraba un nuevo Bartolomé da las Casas, el obispo afirmó: "Todos los obispos de San Cristóbal de las Casas hemos sido continuadores de la labor evangelizadora de Bartolomé de las Casas. Me inspiro en él en la defensa del indígena, que no creo que viva hoy mejor que hace 500 años". ¿Será esto cierto? Veamos las palabras de un predecesor de Bartolomé de las Casas, el dominico Antonio de Montesinos quien, considerándose la "voz de Cristo

en el desierto" de la isla la Española proclamaba en 1510: "¿Con qué derecho y con qué justicia, tenéis en tan cruel y horrible servidumbre a aquellos indios? ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansos y pacíficos, donde tan infinitos de ellos con muertes y estragos nunca oídos, habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin darles de comer ni curarlos de sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les dais incurren y se os mueren, o por mejor decir los matáis, por sacar y adquirir oro cada día? Estos, ¿no son hombres? ¿No tienen almas racionales?"

Las palabras que Montesinos dirigía a los españoles son las mismas que los teólogos de la liberación han dirigido a los llamados católicos latinoamericanos. Estos teólogos podrían decir lo que dijo Montesinos ocho días después de su sermón ante la reacción de los españoles: podemos demostrar que nuestras palabras son "verdaderas y tomadas del evangelio".

No se puede negar que muchos teólogos de la liberación, bajo la influencia del *boom* marxista de los setenta, pecaron ingenuamente al proclamar que el único método verdaderamente científico para la investigación social era el de Marx y que no pocos se apropiaron igualmente de ciertos principios teóricos del marxismo incompatibles con su fe religiosa. Pero la condenación en masa de todos ellos como "subversivos", sólo hace parte de la mentalidad que se ha impuesto de condenar como comunistas y subversivos a todos aquellos que luchan contra los desajustes sociales de nuestra sociedad.

Principio básico de la Teología de la Liberación ha sido que la "paz de Cristo" no es sinónimo de "ausencia de guerra", sino de "imperio de la justicia". Pablo VI ya lo había dicho: "*El nuevo nombre de la paz es la justicia*". Porque vivir en paz es vivir en una sociedad donde las relaciones humanas no están perturbadas por el desconocimiento de los derechos humanos; allí donde la injusticia ha cedido el paso a un orden que excluye las discriminaciones, la inseguridad, la miseria, la explotación, la negación del pluralismo cultural.

Montesinos se preguntaba, ante la discriminaciones a que estaban sometidos los indígenas, si estos no eran hombres. Tal era

la situación que el Papa se vio obligado a declarar solemnemente que, efectivamente, los indígenas eran seres humanos. 500 años después su situación poco ha cambiado.

¿Será necesario que un Papa nos vuelva a recordar que los indígenas también son hombres, que también tienen alma, para que finalmente nos decidamos a respetar sus derechos humanos?

Febrero 16 de 1994

Hitler, los otros y nosotros

En julio de 1957, dentro de las campañas de "desnazificación" que en aquel entonces aún adelantaba el gobierno alemán, nos presentaron, a los estudiantes de la Universidad de Friburgo, dos largas películas. Una sobre la historia del nazismo, editada a partir del noticiero semanal que Goebbels obligaba ver a los alemanes en los cinemas. La segunda, sobre los campos de concentración, editada a partir de las películas filmadas por la misma gestapo.

No hay palabras para describir nuestra reacción frente a las escenas macabras que nos ofrecieron estas películas auténticas. Un interrogante permanente nos formulábamos: ¿Cómo explicar que el pueblo alemán, con su larga trayectoria cultural, hubiese llegado a perpetrar o a consentir tan abominables crímenes contra millones de seres humanos?

Se podría invocar el tradicional militarismo alemán; la influencia de este militarismo en la conformación de ese espíritu de obediencia y de respeto por la autoridad tan propio de este pueblo; la concepción de la autoridad como la "voz del espíritu del pueblo" (*Volksgeist*) y, por consiguiente, el considerar decir como la única ley que los debería regir, tal como lo llegó a afirmar el filósofo Heidegger; el merecido orgullo por sus éxitos en los más diversos campos; la voluntad de venganza por las humillaciones a que fueron sometidos por el Tratado de Versalles. ¿Serían suficientes estas razones? Muy pronto comenzamos a dudarlo.

Efectivamente, pocos días después, en la misma Universidad, el embajador italiano ante el gobierno alemán nos daba una conferencia sobre "Las responsabilidades de Europa frente a los

países subdesarrollados". Grandes fueron nuestras expectativas como estudiantes "subdesarrollados", pero más grande fue nuestra desilusión.

En pocas palabras, el embajador habló sobre cómo la supervivencia de Europa dependía de las materias primas y de los alimentos aportados por los países subdesarrollados. Sobre cómo poco podían esperar ellos de los países africanos y asiáticos, que en esos momentos iniciaban su lucha definitiva por la descolonización de sus países, pues durante siglos habían experimentado la explotación, la esclavitud, la barbarie, en una palabra, su negación de seres humanos, por parte de la Europa imperialista. Todo esto lo decía, con hipócrita sinceridad, citando cifras y textos. ¿Qué hacer? La propuesta nos dejó atónitos a los estudiantes de los países subdesarrollados: parecido al odio de esos dos continentes contra los europeos, es el odio de los latinoamericanos contra los americanos. Pues sencillamente hagamos un trueque: los europeos debemos olvidarnos del África y del Asia donde no nos quieren a causa de nuestro pasado y dirigir nuestras miradas hacia Latinoamérica que no tiene la experiencia de lo que hemos sido y, los americanos, olvidarse de los latinoamericanos que los odian y dirigir sus miradas hacia los mencionados continentes, cuyos pueblos, ni siquiera saben sobre la existencia de *Norteamérica*.

Comenzamos entonces a comprender que una de las razones fundamentales que podría explicar los horrores cometidos por los nazis contra la dignidad, el valor y la misma existencia de millones de hombres, hundían sus raíces en esa misma tradición *cultural*, la cual no era exclusiva de los alemanes sino también de otros, de la mayoría de los pueblos europeos.

Para comprender nuestra afirmación debemos llamar la atención sobre cómo, al celebrar los cincuenta años de la derrota de la Alemania hitleriana, olas de xenofobia resuenan no sólo en este país, sino en muchos otros: Francia, Inglaterra, España. Inclusive en los Estados Unidos que actúa como una Europa en América. ¿Cuál es la situación de latinoamericanos, portorriqueños y negros en este país, cuyo número es mayor a las minorías "étnicas" de origen europeo? En buena parte los europeos se han considera-

do la "norma" que define quién tiene la dignidad de ser hombre, quien ha llegado a "la mayoría de edad", como diría Kant y quién, por consiguiente, ante su negación humana puede apelar "inútilmente" a la Declaración Universal de los Derechos del Hombre.

El nazismo fue la realización más plena del eurocentrismo y el eurocentrismo fue y continúa siendo, ciertamente en forma más débil -*el postmodernismo es una las expresiones de esta debilidad*-, de la esencia misma de la llamada cultura occidental, definida por ellos como la cultura que se originó en la llamada Ilustración (*Enlightemment*).

La Ilustración concibió la razón de determinada manera: razón matemática que todo lo puede demostrar y todo justificar, capaz de dominar totalmente con la mayor eficiencia la naturaleza a través de la ciencia y de la tecnología y a la sociedad a través de la "política", potencia que puede proclamar una ley de progreso indefinido. Lamentablemente se pensó que sólo los europeos eran los poseedores de esta razón y, por consiguiente, los únicos que verdaderamente eran humanos. La Europa se convirtió de esta manera en el escenario único de la Historia Universal.

¿Qué encontramos en esa tradición cultural? No hablemos de lo que esta tradición pensó sobre asiáticos y africanos. Hablemos de lo que pensó sobre *nosotros* los latinoamericanos y alegrémonos de no haber caído en las garras de los nazis, pues lo más seguro sería que no estaríamos escribiendo estas líneas ni tendríamos lectores que las leyeran.

Buffon se esforzó en demostrar a partir de las ciencias naturales que el latinoamericano sólo era "un animal entre los demás animales; con la desventaja de que los animales americanos eran genéticamente inferiores a los animales europeos. Similar fue el pensamiento de Bodía, Raymal, Marmontel, Voltaire. Este último llegó a afirmar que "los pueblos alejados de los trópicos -los europeos- han sido siempre invencibles y los más cercanos a los trópicos –*nosotros*- están llamados a ser sometidos a los monarcas". De Paw, enciclopedista, nos consideró como "brutos incapaces de progreso". Para él "pretender que en el Nuevo Mundo también la raza humana sea moderna es una suposición insostenible" pues "tiene menos sensibilidad, menos humanidad, menos gusto y me-

nos instinto, menos corazón y menos inteligencia, menos todo en una palabra. Son como chiquillos incapaces del menor progreso posible"

Otro tanto se pensó desde las ciencias del hombre. Para Kant "los americanos son una subraza... El pueblo de los americanos no es susceptible de forma alguna de civilización". Podríamos citar a Chateaubriand, de Maistre, etcétera. Recordemos tan sólo a Hegel para quien la cultura latinoamericana era una cultura "del todo natural, destinada a extinguirse tan pronto como el Espíritu -el europeo- se les aproxime".

Está bien recordar en estos momentos los horrores de los nazis, pero al mismo tiempo tomar conciencia que aquella mentalidad aún se pasea por las calles de Berlín, Londres, Madrid, Oklahoma...

Marzo 24 de 1995.

El sida del desempleo

La humanidad se acerca al siglo XXI padeciendo dos pestes que superan en mucho a las siete plagas de Egipto o a las bien conocidas pestes de la Edad Media: el SIDA y el desempleo. Añadamos de inmediato que el desempleo supera al sida. El sida implica una muerte a corto plazo. El desempleo significa un estar muerto en vida por tiempo ilimitado.

El desempleo no es un mal crónico propio de los países subdesarrollados. Lo es también de los países industrializados.

La lucha contra el desempleo ha sido declarada como la más prioritaria, no sólo por el Presidente Clinton sino también por los Jefes de Gobierno de la Comunidad Europea, quienes no respiran ante los permanentes anuncios de despidos masivos por parte de las empresas. La sola reestructuración de la siderúrgica europea implica la pérdida de 100.000 puestos de trabajo. Las cifras son demasiado inquietantes: Entre 1970 y 1992 el paro oficial en Europa ha pasado de 2,4 a 18 millones de personas y se prevén 20 millones para este año. El 20.06% de desempleados que se da en España es una cifra aterradora. Europa cuenta con 50 millones de

pobres; la mitad de la población activa trabaja con base en contratos temporales o a tiempo parcial; menos de un 15% tiene un empleo estable, a tiempo completo, todo el año y durante toda su vida activa. Todo esto nos indica que el trabajo "normal" se ha convertido en un bien escaso y en el privilegio de unos pocos. La Ministra de Trabajo de Francia, Martine Aubry valerosamente reconoció la Revolución irreversible" del fenómeno del desempleo: "Desde hace veinte años el paro aumenta regularmente. Cada quien percibe, a menudo de forma cruel, esta realidad. Algunos piensan incluso, que esta evolución es irreversible. Los pocos respiros obtenidos, como en 1988 y 1989, gracias a un crecimiento mundial fuerte, no han permitido invertir la tendencia".

Lo más grave es que la inversión y el crecimiento económico no sólo no garantizan el empleo sino que constituyen una amenaza para el mismo. Para el capitalismo en sus diversas formas (neoliberal, socialdemócrata o socialista), en la medida en que se rige por la ley del máximo beneficio, la máxima rentabilidad al mínimo costo y en el menor tiempo posible, le resultan más baratas las nuevas tecnologías que el trabajo humano, pues gracias a ellas pueden producir cada vez más bienes y servicios con menos personal. ¿Ejemplos? En 1985, 39.200 obreros belgas produjeron 10.6 millones de toneladas de acero. En 1990, 21.000 trabajadores produjeron 11.5 millones de toneladas, es decir, con casi 50% menos de mano de obra se produjo un 10% más. Francia durante los años 80 aumentó su producción anual de riqueza en un 30%, mientras disminuyó en un 12% la cantidad anual de trabajo que se requería para ello.

Los gobiernos europeos, ante esta brutal separación entre lo económico y lo social, han acudido a diversas medidas: prolongación de la escolaridad, avance de la edad de jubilación, indemnización de paro, rentas mínimas de reinserción, etcétera. Pero este "tratamiento social" resulta cada vez más costoso para la colectividad. ¿Hasta dónde ésta podrá resistir?

Sin duda que el aumento de la producción y la disminución del empleo puede ser considerado un extraordinario progreso de la humanidad, pues permite soñar en la construcción de una civilización del tiempo liberado, en donde el hombre podría entregar-

se a una relación amorosa con la naturaleza, a buscar el sentido de las pequeñas cosas, a encontrarse consigo mismo, a la creación y goce espiritual. Pero esto sólo será posible mediante un reparto del trabajo sin pérdida de los beneficios alcanzados, y un reparto de la riqueza social. ¿Estará dispuesto el Capital a este reparto? Difícilmente, entre otras cosas, porque la realización de la mencionada civilización implica poner límites al consumismo y al despilfarro en provecho de una existencia más distendida, convivencial y libre.

El problema del desempleo en los países subdesarrollados o en vías de desarrollo es tan patético que no exige citar cifras. Quizá, más bien, se hace necesario aclarar algunas de ellas. En Colombia el Gobierno acaba de dar a conocer el desempleo al término del primer semestre: 9.1%. Este porcentaje nos debería llenar de orgullo frente a los porcentajes de los países desarrollados. ¿Pero cuál es la realidad? Las encuestas del gobierno se realizan en nuestras pocas ciudades desarrolladas industrialmente, las cuales sólo representan el 27% de la población. ¿Qué sucede con el 73% restante? Al salir de estas ciudades el paisaje se transforma totalmente: en el campo y en las pequeñas poblaciones reina el desempleo y con el desempleo la miseria.

Ante esta situación, por primera vez, en la Cumbre de Jefes de Gobierno de Hispanoamérica que se acaba de llevar a cabo en Brasil, se asumió como tema prioritario el de la miseria en nuestro Continente. Nuestros Jefes utópicamente consideran que la apertura económica es la solución. Decimos "utópicamente" pues, dejando de lado las enseñanzas europeas, continúan creyendo que la inversión y el crecimiento económico son la solución del problema social. La apertura implica estar en capacidad de competir internacionalmente: para lograr esto es necesario ponerse al día en tecnología; la tecnología, a su vez, significa poder producir más eficientemente y con menos costos. ¿Resultado? !Más desempleo!

Ante estos hechos y mientras aparezcan los mesías que nos ofrezcan la fórmula mágica de cómo crear una civilización del tiempo libre, se imponen diversos interrogantes. Enunciemos tres. ¿En dónde queda el derecho al trabajo, como derecho fundamental del ser humano reconocido por la Declaración Universal de los

Derechos del Hombre y por casi todas las constituciones Occidentales? ¿Qué implicaciones tiene el empleo sobre la supervivencia de la democracia? ¿Lo social está supeditado a lo económico?

Julio 29 de 1993

¿SON UNIVERSALES LOS DERECHOS DEL HOMBRE?

Al escribir estas líneas la reunión en Viena sobre los Derechos Humanos no ha concluido. Los resultados hasta ahora han sido un poco decepcionantes.

Paradójicamente esta reunión, que por primera vez logra congregar a los representantes de casi todos los países, se inició con la negación de derechos fundamentales.

En efecto, al exiliado jefe del ocupado Tibet, después de haber sido invitado oficialmente, se le retiró la invitación, pues así lo exigió la China socialista. Por otra parte, se decidió no mencionar hechos concretos de violación de los derechos humanos por parte de algún país determinado. Finalmente, se impidió la presencia de organizaciones no gubernamentales, muchas de las cuales están dedicadas precisamente a la defensa de estos derechos. Esta ha sido una de las causas para que la discusión se haya movido hasta ahora en términos abstractos. Mencionemos algo totalmente nuevo: el enfrentamiento no ya de los antiguos bloques ideológicos, sino de los países ricos y de los países pobres, o como se dice hoy en día, de los países del norte y los países del sur. Congreso: la universalidad de los derechos humanos.

¿En dónde radica el problema? En buena parte en el punto central de discusión del Congreso: la universalidad de los derechos humanos.

¿Hasta dónde, por ejemplo, nuestra percepción occidental de los derechos del hombre se puede imponer a los orientales o a los africanos? Sin ir muy lejos, ¿hasta qué punto el Estado Colombiano puede imponer a nuestras minorías indígenas el derecho a la propiedad privada, cuando ellas defienden la propiedad comunitaria? ¿Hasta dónde es justo que a estas minorías se les quiera exigir asumir nuestra visión del mundo renunciar a sus tradiciones culturales? ¿Hasta dónde se puede justificar que las potencias coloni-

zadoras hayan destruido las culturas de pueblos indefensos con el pretexto de llevarlos de la "barbarie" a la "civilización?". Pensando en otros países occidentales, ¿hasta dónde los derechos de étnias como las existentes en Bélgica, España o la antigua Yugoslavia, deben renunciar a sí mismas para someterse a normas abstractas que desconocen la razón de ser de sus comunidades milenarias?

Más allá de estos interrogantes hay uno más fundamental: ¿Es válida y debe ser respetada la vivencia efectiva de los derechos humanos que tienen las diversas étnias que conforman el universo? Profundizando nos podemos preguntar: ¿existe una sola concepción válida del hombre y esa concepción es precisamente la que profesamos una buena parte o la mayoría de los occidentales? Es un hecho innegable que muchos pueblos han renunciado a su identidad y han abrazado la cultura occidental. Pero debemos preguntarnos hasta dónde este proceso ha sido fruto de una vivencia autártica, o si acaso es el resultado de una vivencia refleja, es decir, fruto del poder de las armas o del poder económico de ciertos pueblos con vocación imperialista. ¿Hasta dónde la cultura occidental ha posibilitado que otros "especímenes" de la raza humana, sin negarse a sí mismas, enriquezcan los derechos humanos a partir de su propia experiencia?

El problema de la universalidad de los derechos humanos parece implicar que muchas étnias adopten acríticamente "un pensar extraño" y que lo apliquen "mecánicamente", bajo la amenaza del uso de la fuerza en sus diversas formas. Ya la Ministra de Relaciones Exteriores de Colombia se pronunció en la Conferencia de Viena en el sentido de que la cooperación económica no podía estar supeditada a la concepción de los derechos humanos que tienen los poseedores de la riqueza. ¿Son los todos poderosos los llamados a determinar cuál es la esencia inmutable y universal del hombre, como lo pretendieron en su momento los griegos?

Sólo hemos formulado interrogantes que ponen de presente cuán problemática es la comprensión y la vivencia de los derechos humanos. Pero problematizar algo es comenzar a trazar los caminos de las soluciones. En la existencia humana no hay caminos preexistentes: Se hacen caminos al andar.

Julio 1 de 1993.

Democracia y libertad de prensa

¿Tienen los medios de comunicación el derecho para exigir una libertad absoluta en nombre de la democracia, cuando ésta ha sido pensada y soñada como negación de todo poder absoluto?

Los medios de información han tenido durante el primer semestre de 1993 una rica "materia prima" para sus comentarios: la utilización por parte de los ciudadanos de la Acción de Tutela consagrada en la nueva Constitución. De manera especial han gastado mucha tinta en relación con las Acciones de Tutela que se han dado contra los mismos medios de información por sus excesos, en cuanto han desconocido otros derechos fundamentales del ciudadano como los relacionados con la intimidad, la honra y el buen nombre.

En la mayoría de los casos se ha recurrido al utópico principio de que la libertad absoluta de prensa es sinónimo de democracia. Es interesante tener en cuenta cómo, simultáneamente, los medios de comunicación se vanaglorían de encarnar el cuarto poder. Posiblemente se consideran, sin saberlo, "el último confín absoluto del poder", contra el cual la democracia debe estar muy atenta.

Porque la democracia surgió precisamente como la decisión de limitar todo poder que, al considerarse como absoluto, implicara una negación de los derechos del ciudadano o de los intereses comunes de la comunidad.

Los ciudadanos griegos reunidos en la plaza pública (El Ágora), no sólo proclamaban que su existencia no era un destino impuesto por el poder absoluto de la naturaleza o de los dioses, sino que esa existencia debería ser configurada a partir de ellos mismos, de tal manera que nada les fuera extraño, que nada les fuera impuesto desde fuera, ni siquiera el número y nombre de los mismos dioses.

Con el correr de los tiempos se han superado muchas de las limitaciones de la democracia griega, por ejemplo, la negación del carácter de ciudadanos para buena parte de los miembros de un país o la limitación extrema de los derechos de las mujeres. En la

Edad Moderna, desde el punto de la organización del Estado, se introdujo la división del poder en tres órganos: el ejecutivo, el legislativo y el judicial con el propósito de implantar un equilibrio que impidiera el desbordamiento del poder por parte de una determinada autoridad. Un gran paso ha significado el avance hacia una democracia participativa que le permita al ciudadano, como en los tiempos de los griegos, sentirse gestor de su propia historia y de la historia de su comunidad.

¿Tienen los medios de comunicación el derecho para exigir una libertad absoluta en nombre de la democracia, cuando ésta ha sido pensada y soñada como negación de todo poder absoluto?

Ciertamente la libertad de pensamiento, de expresión y de información son un índice de la existencia o no existencia de la democracia. Ciertamente que los medios de información experimentan más vivamente que viven en una democracia cuando "nada les es impuesto desde arriba". Pero su poder no puede ser absoluto, pues esto significaría la negación de la misma democracia.

Para que la democracia sea una realidad es indispensable que los mismos medios de comunicación no sólo presenten una información "veraz e imparcial" como lo exige el artículo 20 de la Constitución, sino que tengan en cuenta otros derechos fundamentales proclamados por nuestra actual Constitución como son el derecho a la intimidad, a la honra y al buen nombre, o los derechos inherentes a los intereses de la comunidad. Lo ideal sería la autorregulación. ¿Es esto posible en Colombia y en todos los países latinoamericanos como existe en muchos otros países desarrollados?

Celebramos la creación de un organismo de autorregulación: el Tribunal Nacional de Prensa. Esto es lo ideal, pues el monopolio de la moralidad no puede estar en manos de una realidad tan abstracta como lo es el Estado. Pero ¿hasta donde los ciudadanos colombianos podemos confiar en este Tribunal? Lo dudamos. En su creación no participaron todas las organizaciones de medios de información que existen en el país. Esto significa que las organizaciones ausentes no se sentirán obligadas a nada. Por otra parte, tenemos una dolorosa experiencia: el Tribunal de Ética de nuestro

Parlamento, en forma ejemplar asumió el análisis de las actuaciones de algunos de sus miembros; sin embargo, sus conclusiones fueron desconocidas por el mismo Parlamento. ¿Sucederá lo mismo con el Tribunal Nacional de Prensa? Un ejemplo más cercano a los medios es el de la cadena radial que, obligada por una acción de tutela a rectificar una información, lo hizo en horas en las que nadie oye radio. Si esto sucedió en relación con un fallo de la justicia, ¿qué podemos esperar ante las conclusiones de un generoso tribunal de ética periodística?

Lo cierto del caso es que no sólo existe el derecho del informador y de los dueños de los medios, sino también los derechos de los informados.

Julio 15 de 1993.

De la utopía a la apatía

La conmemoración de los 25 años de la "revolución" realizada por los estudiantes de París en mayo de 1968, ha dado lugar a comentarios los más diversos en todo el mundo. Nosotros quisiéramos aprovechar esta conmemoración para reflexionar un poco sobre nuestra realidad universitaria.

En determinados medios se considera que las luchas estudiantiles son una invención del siglo XX. La verdad es otra. Esas luchas se encuentran en el origen mismo de la universidad. En efecto, la Universidad de París se fundó hacia 1200 como resultado de enfrentamientos de estudiantes y profesores de las escuelas originadas en el movimiento cultural carolingio con la autoridad civil. Obligados a refugiarse en la Abadía de Santa Genoveva, a donde la policía no podía entrar, se organizaron como una corporación, de acuerdo con los modelos sociales entonces existentes, a la cual le dieron el nombre de *Universitas Magistrorum et Scholarium*, es decir, Conjunto de Maestros y Estudiantes. Tal fue el origen, tanto de la institución como del nombre de "universidad".

La Universidad de Oxford, por su parte, fue fundada al ser expulsados violentamente de París los estudiantes extranjeros. Finalmente, la de Cambridge lo fue cuando los ciudadanos de

Oxford, descontentos con las actuaciones de los estudiantes, dieron muerte a dos de éstos. La lucha, frecuentemente violenta, se dio en el desarrollo de estas tres primeras universidades y en sus primeros cincuenta años: la lucha por la introducción en Occidente del pensamiento aristotélico, lucha por la presencia y predominio de profesores religiosos, lucha entre franciscanos y dominicos defendiendo cada uno su visión de la realidad, lucha entra las mismas universidades como las de París y Oxford defendiendo la primera una actitud especulativa y la segunda una tendencia hacia el pensamiento matemático y experimental, etcétera.

Las mencionadas luchas fueron acompañadas de huelgas, de manifestaciones violentas, incluyendo muertos, de la coexistencia de varios rectores en una misma universidad, de divisiones entre profesores y estudiantes. Pocos saben, por ejemplo, que a los dos más grandes pensadores de ese entonces, Tomás de Aquino y San Buenaventura, les pospusieron su doctorado durante cinco años por no haber participado en una huelga.

La controversia ideológica, el cuestionamiento polémico de la realidad social, la actitud permanentemente crítica frente a toda actitud dogmática, el proyecto de no pensar y actuar a espaldas de la realidad, la mentalidad de cambio, la lucha por la autonomía universitaria como expresión de la clara conciencia de que la universidad constituía un verdadero "poder" frente al poder político y religioso, todo esto hace parte de la razón de ser de la Universidad. Ya en 1256, a escasos cincuenta años de creado el sistema universitario, Jordán de Osnabrück, cronista del Sacro Imperio Germano-romano, escribía sobre cómo los italianos tenían la sede del poder religioso, los germanos la sede del poder político y los franceses la sede del "poder del saber".

La revolución estudiantil del 60 en París, como también las luchas estudiantiles en Colombia, desde la década de los setenta, sólo fueron un vano esfuerzo por hacer realidad esa razón de ser de la universidad.

Esfuerzo vano porque, entre otras cosas, se jugó con el concepto renacentista de "utopía" como sinónimo de soñar lo imposible, añadiéndole algo nuevo, a saber, la voluntad manifiesta de estar dispuestos a dar la vida por este sueño imposible. Porque es

un imposible querer destruirlo todo sin tener un proyecto viable y, todavía más grave: querer, antidialécticamente, comenzar de cero. Recordamos ahora cómo en la Universidad del Valle, en donde se inició la crisis universitaria colombiana, un joven profesor, cuya voz era ley para los estudiantes, proclamaba a toda hora que era necesario inicialmente destruir la universidad y esperar la destrucción del Estado burgués para proceder entonces a crear una nueva universidad.

La universidad cuya esencia y poder radica, no en lograr éxitos privados, sino los éxitos de la razón, está llamada a participar en la creación de un futuro mejor para su sociedad. Pero esto sólo lo logra asumiendo críticamente el pasado. No hacerlo así, da como resultado lo que estamos experimentando en estos momentos: un estudiantado universitario que, en su gran mayoría, ha pasado de la utopía a la apatía.

Exceptuando el papel protagónico, pero coyuntural, de algún sector universitario en la convocatoria de la Asamblea Constituyente de 1991, lo cierto es que gran parte de nuestra juventud universitaria demuestra una apatía y una desilusión frente al futuro del país, apatía y desilusión agravados por otros factores, como el derrumbe de la "utopía socialista". Gravísimo, pues se trata de la generación llamada a dirigir la nación el día de mañana.

Todo país espera de su universidad que le ayude a asumir críticamente su pasado para definir la utopía de un futuro, no sólo deseable, sino posible, y que le ilumine los senderos que podrían conducir a convertir sus sueños en realidades.

La respuesta de la universidad a lo que la sociedad espera de ella, es demasiado tímida, casi imperceptible.

Junio 3 de 1993.

La izquierda en la encrucijada

Fidel Castro en su reciente visita a Colombia, con su característica terquedad, manifestó estar dispuesto a morir por el triunfo del socialismo. Por otra parte, insistió en que el capitalismo no ha resuelto el problema fundamental de la desigualdad social y que él seguía creyendo en la solución socialista.

Su planteamiento da lugar a varias consideraciones. Sin duda alguna que el capitalismo real no ha resuelto los problemas de desigualdad social. Esto no significa, sin embargo, que esté probado de antemano que no los puede resolver. Lo que sí está probado, es que el *socialismo real* demostró su incapacidad teórica para explicar el fenómeno de la desigualdad como su incapacidad práctica para resolverlo.

Este hecho ha colocado a la izquierda en una encrucijada: ¿qué camino seguir? Toda posible solución presenta nuevos problemas.

Algunos se han acogido a la teoría de Fukuyama según la cual el "fin de la historia" ha llegado: el neoliberalismo es el llamado a determinar los principios que deben regir el orden social. Esta posición derrotista olvida que el problema está ahí, dramáticamente presente - piénsese sólo, en el fenómeno del desempleo de los países postindustrializados- y concede a priori, sin inventario, que el capitalismo resolverá todos los problemas. Se olvida que el capitalismo hace parte de la historia, no tanto para explicar el fenómeno como estrategia para solucionarlo. ¿Pero lo ha solucionado?

Hay otros que se consuelan pensado que los acontecimientos de Rusia y de sus satélites les han dado la razón en su esfuerzo por diferenciarse de la tradición marxista-leninista; que los acontecimientos mencionados han justificado que la solución del problema social pasa por la vía democrática y reformista. En concreto, esto significa que llegó la hora de la disolución de los partidos comunistas. Sería la hora de la reunificación de la izquierda en torno a los partidos socialdemócratas. Sería el triunfo de la Internacional Socialista. Es el caso, entre otros, del partido comunista italiano que se convirtió en el Partido Democrático de Izquierda, del Partido Socialdemócrata alemán, del laborismo británico del socialismo chileno y del sandinismo. Todos ellos interesados en crear un nuevo internacionalismo.

Los hechos, sin embargo, han estado contra sus pretensiones. Los partidos socialdemócratas han sido derrotados o debilitados en todos los países occidentales. Parece como si el término "socialismo" se hubiese convertido en una palabra maldita. Por

otra parte, la Internacional Socialista ha sido incapaz para trazar una política común para los partidos miembros. Citemos un sólo caso: la guerra del Golfo Pérsico. Los partidos socialistas de Francia y España apoyaron sin reservas la política norteamericana. En cambio, los socialistas alemanes e italianos, la rechazaron.

Algunos todavía piensan que es posible una nueva izquierda que sintetice la tradición comunista y las reivindicaciones de los nuevos movimientos sociales.

La desigualdad social hace parte de los problemas que no tienen solución sino historia. El problema está presente sin solución. El socialismo hace parte de la historia: fue una tentativa frustrada para explicar y resolver el problema. La caída del muro de Berlín y el conocimiento de la verdadera realidad que tras del muro vivían millones de proletarios son prueba suficiente.

La gran ventaja de la democracia es su espíritu autocrítico que no acepta verdades ni soluciones absolutas. Hablar de autocrítica es aceptar de antemano la posibilidad de otras perspectivas de análisis y de solución de problemas. Entre otros, el de la desigualdad social que clama justicia. Pero, insistamos, es uno entre otros. Si algo se ha puesto de manifiesto, hoy en día, es que la acción política no puede construirse en una visión del mundo basada únicamente en las relaciones de producción y en las relaciones de clase. El hombre por ser hombre no puede contentarse con que le aseguren un pedazo de pan. Él piensa también en cosas más vitales, por ejemplo, en el reconocimiento pleno de sus derechos humanos en el respeto efectivo del medio ambiente que le asegure su existencia en el tiempo y en el espacio.

Septiembre 2 de 1993.

La creciente demanda de ética

Acabo de regresar de Estados Unidos en donde asistí a la 18a. Asamblea General de la Federación Internacional de Universidades Católicas. Orgullosamente representé a la Universidad de Santo Tomas en la cual soy profesor.

El tema central previsto era el del compromiso social de la universidad católica en el siglo XXI. A la hora de la verdad todas

las discusiones giraron alrededor de la demanda de ética por parte de la generación actual. Curiosamente a mi llegada me encontré con la proclamación, por parte del partido liberal colombiano, de un Código de Ética para sus seguidores.

Todos estos hechos responden a una situación generalizada en Occidente en donde la demanda por la ética es cada día más creciente, sobre todo a niveles político y económico. La Sociedad expresa de diversas maneras, a veces en forma confusa, pero cada vez con mayor fuerza, la necesidad de principios normativos capaces de inspirar y orientar la acción en el plano individual y colectivo de tal forma que sea posible una mayor dignificación del hombre, de la sociedad y de los dirigentes de ésta.

¿Significa esto que la generación actual es más moral que la anterior? No lo creemos.

Una de las causas de este incremento de demanda ética se debe, sin duda, a los cambios rápidos y profundos que se están dando a todos los niveles: económicos, culturales, sociales, políticos. Veamos algunos ejemplos.

Gremios, instituciones y empresas, a causa de la complejidad de sus campos de acción y a su transformación permanente, han dejado de lado las estructuras centralizadas y autoritarias de decisión. La dispersión de las responsabilidades y la extensión de su campo de acción implican una creciente demanda ética. Los mandos medios deben demostrar que se rigen por valores como los de la honestidad, la pasión por el trabajo, el rigor, la sinceridad, la capacidad de reconocer al otro, etc.

El desarrollo cultural y el poder de los medios de comunicación han posibilitado que la mayor parte de la población esté más informada, sea más exigente, más crítica. Nuestras gentes aceptan, con menos facilidad que antes, las declaraciones generosas no avaladas por comportamientos dignificantes y aspiran a hacerse cargo de sí mismas en la medida de lo posible. Nuestros políticos no son menos honrados que los de las generaciones pasadas, pero el pueblo, más crítico y mejor informado, los interpela hoy mucho más en cuanto a la moralidad de sus actos. La elevación del nivel cultural cuestiona toda clase de poderes obligándolos a explicar-

se, a decir a dónde van, por qué y cómo, y esos poderes deben responder con franqueza so pena de perder su credibilidad. En contrapartida, el poder si se desempeña bien, se siente reconfortado y afianzado.

Nuestras sociedades se caracterizan así por un nuevo tipo de relaciones sociales, más críticas y de mayor reciprocidad, lo cual no hace sino reforzar la demanada ética.

No olvidemos que los cambios son portadores de incertidumbres: abren horizontes que simultáneamente son positivos y negativos. El aumento de la productividad, por ejemplo, contribuye a elevar el nivel de vida, facilita el trabajo y aligera los horarios laborales, pero en contrapartida acarrea un mayor número de despidos y un creciente pauperismo. La procreación artificial se nos presenta como un progreso en lo que se refiere a la lucha contra la esterilidad, pero crea graves inquietudes en cuanto a sus posibles consecuencias eugenésicas y en cuanto a la negación de la dignidad de la persona humana.

Los anteriores son ejemplos que nos ponen de manifiesto que no todos los cambios son de por sí buenos para el hombre. Para que lo sean, lo positivo debe triunfar sobre lo negativo y para que esto sea posible los procesos y cambios deben regularse y dominarse correctamente. Si nuestra sociedad quiere mejorar la condición humana tiene que percibir y definir con más claridad los elementos de esa mejora, determinar sus exigencias y aplicar con eficacia los medios que permitan eliminar o limitar al máximo los riesgos de la degradación del hombre.

Por el hecho mismo del cambio, la sociedad necesita una mayor capacidad de dominio y dirección, es decir, un suplemento de ética, de una ética que no se reduzca a declaraciones o protestas, sino que percibiendo mejor los valores en cuestión y su jerarquía, concrete en hechos la búsqueda de dichos valores.

En un mundo en donde las ideas y los valores aparecen y desaparecen tan rápido como la moda, los hombres viven en un inmenso vacío, sin saber en donde están o para donde van. De aquí la necesidad ética que experimentan de dirección, orientación, de puntos de referencia y de apoyo.

Por su parte, la sociedad hoy más que nunca, está exigiendo de sus dirigentes políticos y económicos que rijan sus actos por valores que permitan la dignificación y la promoción de todo el hombre y de todos los hombres y no sólo la satisfacción de sus intereses egoístas.

¿Quién debe responder en nuestra sociedad a esta demanda de más ética?

Agosto 31 de 1994.

El sida, un problema de todos

El Ministro de Salud ha dado una voz de alarma: los colombianos registrados que padecen el Sida han superado el número de los seis mil. Simultáneamente la prensa ha informado de nuevos casos de contagio por transfusión de sangre en hospitales de Bucaramanga, Sincelejo e, inclusive, en dos instituciones de prestigio y tradición de Bogotá. Es necesario llamar insistentemente la atención sobre la gravedad de este problema, pues ya no se trata de una enfermedad específica de homosexuales y toxicómanos. Todos somos víctimas potenciales y, por lo tanto, hay que analizar el problema como realidad global.

Hagámoslo recurriendo a algunos datos a nivel mundial. Según la Organización Mundial de la Salud ya han muerto a causa de este virus dos millones de personas. Se calcula que alrededor de trece millones ya están infectadas y que, al final del siglo, los muertos anuales ascenderán a dos millones. Algunos economistas calculan que el costo global del Sida en 1989 fue equivalente al 3.7% de los gastos de sanidad o al 0,23% del producto interior bruto mundial. En los países desarrollados la enfermedad avanza con fuerza en las capas más desfavorecidas: en los Estados Unidos, más del 80% de las de las mujeres afectadas y el 90% de los niños pertenecen a las minorías negras o hispánicas. Los costos hospitalarios crecen sin medida: Francia ha visto pasar este costo entre 1989-1992 de 336 millones de dólares a 777 millones. En Africa se prevé para finales del siglo la invalidez o desaparición de una gran parte de la población activa, lo cual causará considerables desequilibrios familiares, demográficos y económicos. Sólo

en Uganda, veinte mil niños quedaron huérfanos en 1992 al morir sus padres a consecuencia del Sida.

Y lo que es más grave para nosotros: según la Organización Mundial de la Salud, para el año 2000 el 90% de los casos se darán en el Tercer Mundo y el 45% de su costo total será transferido a nuestros países.

Hemos citado sólo algunos datos, pero suficientes para deducir las graves consecuencias sociales, económicas, políticas, filosóficas. Los datos ponen en tela de juicio a la comunidad médica que interviene en las transfusiones, a las autoridades de protección de la sanidad, a los políticos que se han mostrado incapaces de tomar decisiones adecuadas y a tiempo, entre otras, las relacionadas con aquellas que aseguren la igualdad de acceso a la atención sanitaria.

Pero ponen en tela de juicio también a los mismos portadores del virus y a la comunidad en general.

Centrémonos en Colombia. Los portadores del virus, dominados todavía por tabúes, ocultan su enfermedad y, al hacerlo, ponen en peligro a todos sus conciudadanos y, por ocultarla, no se organizan para luchar en pro de una mejor atención y para el logro de una mayor comprensión por parte de la sociedad.

En cuanto a la comunidad, ésta no ha tomado conciencia de la gravedad del problema y de su obligación social de brindar un efectivo apoyo, moral y económico, a aquellos que desgraciadamente han contraído el Sida.

Ser hombre significa, entre otras cosas, estar prestos a reconocer que nada de lo humano nos puede ser extraño. La existencia no es un destino sino un proyecto. El hecho de tener que convivir con otros, supone y exige aceptar una pluralidad de proyectos y de horizontes. Ciertamente que el asumir un proyecto implica convertir un querer en un deber y que ese deber se puede transformar en un destino, cuando se asume con plena conciencia, porque sólo en ese caso, "se es o no se es". La grandeza, pero al mismo tiempo la tragedia del ser humano, individualmente considerado, radica en que sólo él tiene y puede definir el ser que quiere ser. De aquí que la existencia humana sea una aventura y un riesgo. Pero la

multiplicidad de aventuras y de riesgos debe ser reconocida y aceptada por todos.

Nos encontramos frente a una sociedad que, en relación con el Sida, ha creado una nueva clase de hombres. por una parte, aquellos que inocentemente han contraído el virus y, por otra parte, los homosexuales que serían los verdaderos culpables del virus. Para los primeros, se exige comprensión e, inclusive, indemnización; para los segundos, estigmatización y exclusión. Esto es desconocer que como miembros de un mundo que nos es común tenemos, los unos junto a los otros, que apoyarnos y resolver los problemas que implica convertir la existencia en un destino.

Teniendo en cuenta lo anterior, debemos decir que sólo mediante las presiones e iniciativas de las asociaciones de enfermos y de la comunidad consciente de sus deberes sociales –aquí también tiene que hacerse realidad la democracia participativa -, frente a los poderes públicos y a los medios de comunicación, se puede lograr un desarrollo significativo de asistencia médica, el reconocimiento real de la dimensión psico-social de la enfermedad, la determinación del marco jurídico de intervención de los poderes públicos, el cumplimiento de la ética médica, la realización de efectivas campañas de prevención.

Hemos mencionado a los medios de comunicación. ¿Han tomado ellos realmente conciencia de sus responsabilidades frente a esta mortal amenaza, para que nuestra sociedad, por primera vez en la historia de las enfermedades, responda de manera democrática a un fenómeno epidémico?

Agosto 15 de 1993.

Ecología y política

El mes de octubre ha sido declarado como el mes ecológico. Con este motivo, el Círculo de Periodistas de Bogotá otorgó una serie de premios a los comunicadores que se han interesado por el problema ecológico. ¿Pero qué ofrecen nuestros políticos?

Los partidos políticos colombianos se encuentran en plena actividad en función de la próxima elección presidencial. Los can-

didatos, sin embargo, poco o nada han dicho en términos programáticos concretos sobre lo que piensan acerca de los peligros ecológicos a los cuales está siendo sometido el país: la tala de los bosques con sus consecuencias en los sistemas hidrográficos, la contaminación de todos nuestros ríos, la erosión que se propaga por todo el territorio, la polución que se apodera de las ciudades, las enfermedades que padecen miles de compatriotas, especialmente de niños.

Parece que el problema de la degradación del medio ambiente no le preocupa a nuestros políticos. La enseñanza de la aparición de los partidos de los Verdes que cada día ganan más y más terreno en Europa, parece que no ha llegado a sus oídos. ¿No constituye este problema uno de los mayores desafíos que deberían enfrentar las fuerzas políticas? ¿Será necesario que los movimientos ecologistas, a medida que tomen fuerza, adopten la forma de un partido político, como sucedió en Europa?

Es posible que nuestros políticos, orgullosos del bipartidismo que ha reinado en el país, no le teman al peligro de la aparición de un movimiento social que, abandonando la simple tarea de vigilancia y denuncia ecologista, decida y logre desarrollarse como partido político. Pero sin duda alguna, es deseable que en el escenario político aparezca la fuerza de los *Verdes*. Quizá esto contribuiría a que los partidos tradicionales incorporaran en sus programas el ideario *verde*, el ideario de luchar prioritariamente contra la degradación del medio ambiente, de luchar en pro de un mañana en donde nuestros hijos puedan bendecir y alabar franciscanamente a la "hermana" naturaleza y no a maldecirla por ver en ella un peligro para su propia existencia. Pero no con simples palabras, de las cuales los colombianos ya están saturados, sino con programas concretos.

La necesidad de despertar una conciencia ecológica en nuestros conciudadanos se hace más urgente en estos momentos de la apertura económica. Es interesante ver cómo el Presidente de los Estados Unidos se decidió en pro del tratado de libre comercio con Canadá y México sólo una vez que se aseguraron medidas en defensa del medio ambiente. En Latinoamérica, en cambio, se ha decretado la apertura económica sin tener en cuenta sus impactos

ecológicos y, por consiguiente, sin tomar medidas efectivas para proteger nuestro medio ambiente: esta apertura se está llevando a cabo con permisividad casi total en cuestiones ambientales y sobre la base de un crecimiento que demostró en otras partes, y ya comenzó a demostrarlo aquí, sus efectos negativos sobre el medio ambiente: un turismo sin limitaciones (léase, entre otras cosas, "apertura de los cielos"), un aumento descontrolado de automóviles, nuevas instalaciones petroquímicas sin ser sometidas a estrictas medidas ambientales, etcétera.

Vale la pena citar aquí, en parte, la ponencia programática que Joan Martínez Alier preparó para la Confederación Europea de los *Verdes:* "Una economía ecológica utilizará los recursos renovables a un ritmo que no sobrepase la tasa de renovación y empleará los recursos agotables (por ejemplo, el petróleo) a un ritmo que no sobrepase el ritmo de saturación por recursos renovables (por ejemplo, energía solar fotovoltaica). Una economía ecológica ha de conservar la diversidad biológica: no sólo de la silvestre, sino también la diversidad biológica de la agricultura que desaparece muy rápidamente por causa de las técnicas modernas. De igual manera, una agricultura ecológica genera el nivel de residuos que el ecosistema puede asimilar o reciclar, y no produce nunca residuos no neutralizables (por ejemplo, residuos radioactivos)... apoyamos la producción y los consumos más ecológicos, por ejemplo, la agricultura orgánica, el transporte no motorizado, etcétera.".

Los bogotanos acabamos de padecer un nuevo racionamiento de energía a causa de la degradación de su río. Pero, desde hace un año, estamos padeciendo un aire cada vez más contaminado y unas calles cada vez más intransitables por los millares de automóviles que nos ha regalado la apertura económica...

Octubre 21 de 1993

Colombia: ¿Un parque jurásico?

Hace un siglo Nietzsche profetizaba el advenimiento del nihilismo, el de una época de crisis de todos los valores. Porque Dios, fuente explicativa durante siglos de los valores, "había muerto"

en el corazón de los hombres. Y el filósofo se preguntaba hasta dónde los hombres tenían conciencia de las consecuencias que se seguirían de tan tremendo crimen.

Las consecuencias han sido graves en todos los órdenes, comenzando en lo político y lo social. Y no podía ser de otra manera, pues la ética es esencialmente social: ella regula las relaciones entre los hombres.

El imperio del nihilismo anunciado por el filósofo alemán ha convertido nuestro mundo humano en un "Parque Jurásico". El tema de esta película es bien conocido: un millonario experimenta con el DNA para volver a la vida a los dinosaurios. Crea un gran parque en una isla donde pueden andar libremente. Los dinosaurios se matan entre ellos, matan a los visitantes y éstos a los dinosaurios.

El mundo del Parque Jurásico es un mundo regido por la violencia. La película es la historia de una selva en la cual dinosaurios y humanos luchan por sobrevivir. Es el cuadro darwiniano de la supervivencia de los más fuertes y de la extinción de los más débiles. Es la historia de un mundo de silencio. Allí las palabras no importan. Incluso sin traducción un colombiano puede comprender esta historia tan bien como uno de habla inglesa. Finalmente, el mundo del Parque Jurásico es un mundo fatalista: los dinosaurios estaban destinados a la extinción; a la vista de este experimento fallido, los humanos no pueden hacer otra cosa que escapar.

No hay necesidad de hacer un gran esfuerzo para comprender cómo esta película expresa el mundo que nos ha tocado vivir.

Nuestro mundo es ante todo un mundo de violencia. Pensemos tan sólo en nuestro mundo colombiano. Inclusive, no nos detengamos a pensar en la violencia guerrillera que durante años hemos padecido. Pensemos en la violencia diaria de nuestras ciudades, la violencia cotidiana que sufren nuestras mujeres, nuestros niños, nuestros pobres. Pensemos en esa negación permanente del derecho a la vida, base de todo derecho y de todo valor. Pensemos, por ejemplo, en el deportista Andrés Escobar: el valor de un autogol fue considerado superior al valor de su propia vida.

Nuestro mundo es, igualmente, semejante a la selva del Parque Jurásico: la economía ha adoptado la forma darwiniana de la competitividad salvaje y la política sólo es pensada en función de la economía. Economía, narcotráfico y corrupción burocrática van de la mano.

Nuestro mundo también es un mundo de silencio. Hemos perdido la confianza en la palabra, en el diálogo como instrumento para construir la sociedad, para buscar la verdad, para lograr el entendimiento. Es un silencio que sólo se rompe con los gritos de la intolerancia. Nuestros debates son una versión de la selva: el vencedor es el que aplasta al contrincante. Y bien sabemos que callar al otro es matarlo.

Finalmente, nuestro mundo es un mundo fatalista: todos experimentamos una sensación de impotencia. Nos parece que nada podemos hacer. Consuelo para los neoliberales es que no necesitamos hacer nada, pues las leyes del mercado se encargarán de arreglarlo todo, aunque en el camino sean miles de compatriotas los que desaparezcan.

Frente a esta situación de desconocimiento en la vida concreta de todo valor, nada de raro que el VIII Congreso Internacional de Filosofía Latinoamericana de la Universidad Santo Tomás, cuyo tema central era La Filosofía Política, haya girado finalmente alrededor del tema Ética y Política y que el Congreso Iberoamericano de Filosofía de la Universidad de los Andes se hubiese dado desde un principio como uno de los temas centrales el de Ética y Política.

Si de hecho Dios ha dejado de ser el fundamento de toda ética, se impone buscarle algún otro fundamento. De lo contrario, nos tragará la selva del parque jurásico.

Junio 13 de 1994.

Auschwitz y nosotros

Estamos celebrando los cincuenta años de la liberación, por parte de los rusos, de los pocos sobrevivientes de este fatídico campo de concentración nazi en donde millones de hombres que, de acuerdo

con sus leyes racistas, estaban condenados a morir por su inferioridad genética -judíos, gitanos, polacos, minusválidos-, sino también en donde, bajo la dirección del siniestro Dr. Mengele, se realizaban los más diversos experimentos para mejorar biológicamente la raza humana.

Dirigentes de todo el mundo, comenzando por alemanes que no han logrado superar el sentimiento de culpabilidad, han insistido en que esta historia hay que repetirla una y mil veces, para que la humanidad tenga siempre presente esa locura colectiva que significó la negación de la dignidad de la persona humana de millones de seres humanos.

Esto tiene que ser así. Sin embargo, nos ha llamado la atención que nadie se ha referido a los antecedentes de esta posición racista, que no fue exclusivamente alemana, y sobretodo a los peligros actuales que la "eugenesia", con nuevos tintes científicos, y por lo mismo, más sutiles, están no sólo justificando sino llevando a cabo la negación vital de millones de hombres en el mundo.

En los círculos científicos de los países industrializados existe la convicción que es posible utilizar los conocimientos científicos para engendrar seres humanos "mejores". Los éxitos en el mundo de la genética han llevado a muchos científicos a pensar que el comportamiento humano está determinado, en forma exclusiva, por nuestra herencia biológica. A partir de esta convicción, se considera que los minusválidos, que la tendencia al alcoholismo, a la droga, al homosexualismo, a la violencia, etcétera. es el resultado de un problema genético que la ciencia puede resolver. Una de las consecuencias de este punto de vista es que los problemas sociales no se derivan del modo en que está estructurada la sociedad de la distribución de los ingresos y la riqueza, por ejemplo, o del acceso a puestos de trabajo, la atención sanitaria y la educación, etcétera, sino que son resultados de la existencia de individuos biológicamente retrasados. Por consiguiente, la solución no está en cambiar la sociedad, sino en manejar a la población a través de la manipulación biológica.

Esta tesis no es nueva ni fue invención de los alemanes hitlerianos. El término "eugenesia" fue invención de Francis Galton, primo de Darwin, quien sostenía que el "nivel de la raza negra

está dos grados por debajo del nuestro" y que "los judíos están especializados en vivir una existencia parásita a costa de otras naciones"

Esta eugenesia fue adoptada con entusiasmo en Estados Unidos. Podríamos citar muchos textos e inclusive estadísticas de las miles de personas que murieron allí entre 1915 y 1930 al no recibir un apoyo alimenticio, bajo la influencia de Davenport que consideraba que enfermedades como la pelagra - mortal en el sur del país -, no era consecuencia de deficiencias en la nutrición sino de problemas genéticos.

Citemos algunos textos. Carl Brigham de la Universidad de Princeton declaró ante el Congreso que "la inteligencia de Norteamérica está decayendo y seguirá haciéndolo a un ritmo vertiginoso, ya que la mezcla racial se está extendiendo cada vez más". En la década de los treinta los más destacados eugenistas alababan las leyes racistas de los nazis. En realidad, los propios nazis basaron sus leyes en buena parte en las ya aprobadas en Estados Unidos como la Immigration Restriction Act de 1924. Frederic Osborn, secretario de la American Eugenics Society, escribió: "Al parecer, el programa alemán de esterilización es excelente. En conjunto, los recientes progresos en Alemania tal vez constituyen el experimento social más importante que se haya intentado nunca". En 1935 la American Eugenics Society argumentaba que "la delincuencia y la incapacidad siguen aumentando porque continúan naciendo retrasados mentales, cual nuevas células cancerígenas que penetran implacables en los tejidos sanos". Citemos un último testimonio, el de Charles R. Stockard presidente del Rockefeller Institute for Medical Research, quien consideraba que la raza humana se enfrentaba al "exterminio total" a menos que a "las estirpes de retrasados y de baja calidad" se les "impidiera seguir reproduciéndose para siempre".

Los eugenistas de Estados Unidos se mostraron partidarios de la esterilización de millones de americanos hasta 1940. Los nazis, en buena parte, sólo llevaron estas ideas hasta sus extremos lógicos.

Desde 1960 el determinismo biológico de nuevo se ha puesto de presente. Una vez más y cada día con más fuerza, se proclama, por ejemplo en Estados Unidos, que los negros, los hispanos, etc. son biológicamente seres humanos inferiores y que se deben tomar medidas para que no lleguen allí o para que los que ya están en su territorio no se "propaguen".

Lo anterior nos está diciendo la necesidad de insistir en el recuerdo de Auschwitz y de felicitar al gobierno actual de Colombia que, al mismo tiempo que se recordaba a Auschwitz, daba a conocer el primer programa significativo en pro de los ciudadanos biológicamente limitados. El programa implica una inversión inicial de más de cincuenta millones de dólares. Sin duda, poco. Pero mucho, si tenemos en cuenta que es el primer programa de carácter nacional dentro del contexto de las posibilidades del país y que, por otra parte, significa que siguiendo nuestra tradición humanista aún creemos en el valor de la persona humana, independientemente de su situación biológica.

Febrero 10 de 1994.



EPÍLOGO

FE CRISTIANA Y FILOSOFÍA ACTUAL

Si nosotros, siguiendo un consejo metodológico de Husserl, viviésemos en nosotros mismos la intención original de la Filosofía actual, bien podríamos describirla como el anhelo de explicitar la experiencia humana integral, de identificar la experiencia y su explicación. Apropiándonos una idea de Alfonso De Waelhens podemos decir que la filosofía no quiere ser más una explicación a distancia del mundo y de la conciencia, sino el ser una con la experiencia misma. La filosofía no busca, actualmente, el arrojar una luz sobre el hombre y su vida, sino llegar a ser esta vida, vivida, eso sí, en plena conciencia, una vida que en cada uno de sus comportamientos tiene por misión el revelar el sentido de la realidad y el "constituir" todas las posibilidades fundamentales que se ofrecen a partir de la experiencia para la edificación de la historia y de la cultura humana, es decir, para el desarrollo pleno de las relaciones que el hombre puede sostener con el mundo, con sus semejantes, consigo mismo y con el Absoluto.

Una tal pretensión por parte de la filosofía actual nos coloca muy lejos de la intención racionalista, que buscaba hacer del filósofo el espectador imparcial de una realidad constituida en espectáculo para un mirar puro.

Es cierto que la idea de una identificación de la filosofía con la experiencia no es nueva. Hegel fue el primero en hablarnos de dicha unidad al identificar el destino humano como él "ser absoluto" sobre dicho destino; pero bien sabemos que la experiencia en Hegel implica una concepción del hombre como un ser simplemente en vía de universalización. La dialéctica Hegeliana es una dialéctica efectuada en nosotros sin nosotros, es decir, ella implica una negación de la individualidad. Otro tanto hay que decir de la dialéctica de Marx, como medio de reconciliación entre la razón y la realidad total, pues se trata de un proceso objetivo en tercera persona. Kierkegaard fue dominado igualmente por una intención similar. A decir verdad, él reivindicó al individuo en su lucha contra la razón hegeliana. Pero Kierkegaard redijo la experiencia a la experiencia interior, pasando por alto la autenticidad real de ciertos aspectos de la experiencia como son, por ejemplo, la encarnación y la mundanidad.

La filosofía actual, en su generalidad, ha sido más feliz que estos predecesores inmediatos, en el encuadramiento del problema de la experiencia humana y en el esfuerzo por identificar a ella la filosofía.

Su primer triunfo fue, sin duda alguna, haber liberado a la filosofía del primado que en ella tenía el problema del conocimiento, problema que, en la filosofía clásica, implicaba la escisión entre el hombre y la realidad, y, al interior del hombre, entre su conocimiento y su ser. Este triunfo fue posible gracias a la consideración del espíritu del cuerpo como los constitutivos de la realidad más íntima del hombre, lo cual le dio las bases para una crítica profunda del empirismo y del intelectualismo como hasta ahora no se había conocido. Para este triunfo colaboró igualmente una formulación más feliz acerca del concepto husserliano de la intencionalidad, lo que le permitió guardar del empirismo el primado de la experiencia – pero alargando el sentido de la experiencia- y del intelectualismo, la originalidad e irreductibilidad del *"cogito"*. De esta manera la filosofía actual supera la oposición clásica de la sensación y del conocimiento intelectual y esto en el nivel mismo de la vida perceptiva o prepredicativa de la conciencia, al mismo tiempo, restablece la unidad del "cogito humano": si no hay un mundo noumenal detrás del mundo del fenómeno, tam-

poco habrá un *"cogito"* puramente espiritual y separado de la experiencia que se superponga al *cogito* empírico perceptivo.

El hombre no es pura exterioridad, cosa entre las cosas. Pero él tampoco es pura interioridad encerrada en sus representaciones inmanentes como el alma de Descartes, o la mónada de Leibniz o el "Yo trascendental" del idealismo postkantiano. Como espíritu encarnado, el hombre sólo se realiza como interioridad, como libertad, como conciencia, saliendo de sí y viviendo cerca de las cosas, es decir, sosteniendo un contacto íntimo con el mundo y con sus semejantes. No es otro el sentido profundo del "Offensein" de Heidegger, del "Appel-d'étre" de Sartre, de la "Welterfahrendes Leben" de Husserl, del "sujet – voué au monde" de Merleau Ponty y del "consentement á Pétre" de los neoescolásticos.

Considerado como un ser en el mundo, In-der-Welt-Sein, el hombre se presenta como el *"lumen naturale"*, como el revelador de la significación de la realidad, de una significación que bien puede brotar de la misma realidad o ser impuesta a ésta por el hombre mediante sus proyectos. El hombre cumple con esta misión de revelación no sólo como pensamiento sobre las cosas, como lo quisiera la filosofía tradicional. Con cada uno de sus comportamientos, con cada uno de sus gestos, de sus actitudes, de sus palabras, la existencia humana está diciendo lo que ella es y lo que es la realidad. Porque existir es existir intencionalmente y existir intencionalmente es existir dialécticamente. Es decir, la relación al ser que constituye la conciencia no puede ser interpretada como una simple yuxtaposición especial, ni como una armonía pre-establecida entre el mundo de la conciencia y el mundo del ser, como pensarán Descartes y Leibniz, ni como una simple relación de causalidad, ya sea de una causalidad que va del objeto al sujeto y produce el conocimiento como lo quisiera el materialismo, o ya sea como una causalidad que va del sujeto al objeto y que hace de la conciencia una conciencia creadora como lo quisiera el racionalismo. La relación entre el pensamiento y el ser, es una relación del orden de la intención-motivo. Pensamiento y ser, o noesis-noema, como se expresa la fenomenología, se implican y se constituyen en una unidad indisoluble.

El análisis del hombre total nos revela que la intencionalidad es la mejor expresión de nuestra encarnación, que la referencia del "Yo" a un "Tu" humano y a través de éste a un "Tu divino", es elemento constitutivo de nuestro ser, que el lenguaje no es un fenómeno fisiológico o un mero instrumento para un pensamiento puro ya constituido, sino la propia encarnación de nuestro encuentro con el ser.

La experiencia de la contingencia y de la libertad y su explicitación son los pilares sobre los cuales se construye el ser humano como ser histórico. La historia no es un simple encadenamiento de hechos. Para llegar a la plenitud de su ser, el hombre debe realizar progresivamente una cultura y una civilización a partir del ser que le es dado en la vida prepredicativa. De aquí que la historia pueda tener un sentido y que el hombre pueda ser considerado como un ser histórico, puesto que su misión consiste en edificar un mundo mejor y un futuro que sea más digno del hombre, que permita un reconocimiento más efectivo del hombre por el hombre. El sentido de la historicidad bien podría ser considerado como el sentido del humanismo filosófico actual.

Tal es a grandes rasgos el sentido de la filosofía actual. Se trata de un esfuerzo por volver a la realidad concreta para vivirla y viviéndola describirla y describiéndola, interpretar su sentido y el sentido de la existencia. Dicho esfuerzo trae consigo un nuevo planteamiento de antiguos problemas como son los problemas sobre el ser, la verdad, la razón, la continencia, la libertad, la decisión, la historicidad, el lenguaje, etcétera... Dicho esfuerzo ha integrado, por primera vez, dentro de la metafísica, temas como son los de la angustia y de la muerte.

El inmortal Pío XII hablando en 1950 a los participantes al Congreso de *Pax Romana*, se expresaba en los siguientes términos "Saludando al Congreso de *Pax Romana*, Nos, vemos como se perfila a vuestro lado inmensa muchedumbre de nuestros hijos, los estudiantes e intelectuales católicos del mundo entero: a ellos como a vosotros Nos les formulamos una imperiosa exigencia: presencia del pensamiento contemporáneo y servicio a la Iglesia. Si, estad presentes en el combate de la inteligencia en la hora en la

que ésta se esfuerza por investigar los problemas del hombre y de la naturaleza según las nuevas dimensiones bajo las cuales ellos se ponen de ahora en adelante". El mismo Pontífice de la Encíclica *"Humani generis"*, en donde trató expresamente los problemas científicos, filosóficos y teológicos de nuestros días, se expresa aún más claramente cuando nos dice que nosotros no tenemos derecho a ignorar las doctrinas contemporáneas, aún más, que tenemos el deber de conocerlas profundamente.

El pensamiento de la Iglesia es nítido y la razón para ello es doble: en primer lugar, ¿cómo podríamos establecer un diálogo con el pensamiento actual, si lo ignoramos o sólo lo conocemos superficialmente?. Además, en ninguna época como en la nuestra, la filosofía se había planteado con más insistencia el problema del sentido de la existencia humana. ¿Cómo podría ignorar la Iglesia este esfuerzo filosófico, si toda su razón de ser está en la fe en un Dios que gratuitamente se ha constituido Dios- para- nosotros, sentido último de nuestra existencia?

De aquí que la neoescolástica se haya apropiado de la intención profunda de la filosofía actual para descubrir nuestra vocación divina en la descripción e interpretación de la experiencia humana. Piénsese en los trabajos de los padres jesuitas de Pullach (Alemania), en los esfuerzos de los neoescolásticos de la Escuela de Lovaina o de aquellos que se encuentran dispersos por toda Francia. Sin duda alguna, que el creyente está en una situación privilegiada para describir y explicitar racionalmente, mejor que nadie, la experiencia humana. ¿No será acaso, la falta de esta ayuda preciosa de la fe lo que impide que muchos de nuestros filósofos actuales no lleguen a una comprensión auténtica de la experiencia humana?

Si el retorno a lo concreto es un valor positivo en el divagar filosófico de nuestros días, no lo es la desconfianza excesiva respecto del valor del concepto y del discurso.

Si, al tratarse del análisis del hombre total, hay un primado de la existencia por los llamados existenciales (fe filosófica, sentimiento, acción, etcétera.) también es cierto que cuando se trata de estructurar una teoría del conocer y de la verdad, hay un primado

del conocimiento como tal. El problema aquí sería el llegar a una conciliación del primado del conocer con el primado de la existencia y del ser. En este sentido la hora de *Vom Wesen der Wahrheit* de Heidegger representa un ensayo de importancia capital.

Por otra parte, si la primacía del nuevo concepto de existencia es una conquista que nosotros debemos aprovechar, no podemos olvidar que dicha experiencia no es el único camino de acceso a la realidad. Sostener lo contrario, sería caer en el empirismo que la misma filosofía se propone combatir y sería igualmente aceptar de antemano la imposibilidad de toda metafísica y por tanto de un conocimiento filosófico de Dios.

Las objeciones que nosotros tenemos que formular a la filosofía actual tienen su fundamento en el hecho de que, en gran parte, se nos describe como auténtica una existencia humana que en verdad no lo es, pues se trata de una existencia modelada y desfigurada por una época de crisis. ¿O será acaso, que en el retorno a lo concreto, el sentido verdaderamente humano de nuestro ser es aplastado por el peso de ciertos aspectos de la existencia, y por lo tanto, que la filosofía actual ha destotalizado la totalidad de nuestro ser en su trabajo de interpretación de la experiencia?

Es innecesario el describir la crisis de un mundo en donde la técnica, la más de las veces, destruye los valores verdaderamente humanos, si no es que amenaza la existencia misma, de un mundo en donde el progreso industrial y el confort que éste trae consigo ha ahogado en muchos el sentido trascendental de nuestro ser y en donde el progreso maravilloso de las ciencias positivas nos quiere inducir a considerar como real sólo aquello que es verificable a la manera científica. Vivir en un tal mundo y ser dominado por él, es experimentar una vida que no es auténticamente humana; describir ésta e interpretarla como la auténtica, no puede menos que producir en nosotros el sentimiento sartriano de la náusea metafísica.

Otro peligro en el retorno a la existencia concreta y del cual la filosofía actual no parece estar totalmente libre, es el carácter "oprimente" de nuestra coexistencia con la realidad en la experiencia. Es cierto que la experiencia nos coloca en una proximidad

absoluta de las cosas y de nuestros semejantes y que esta aproximación es el comienzo de la revelación total del sentido del ser y de la existencia. Sin embargo la explicitación auténtica de la realidad no puede llevarse a cabo sino bajo ciertas condiciones y una de ellas –la principal-es la de guardar una cierta distancia conceptual de la misma realidad. Porque si es verdad, como nos dice De Waelhens, que Yo pierdo las cosas cuando dejo de sentir su peso, también es cierto que el peso que ellas ejercen sobre mí puede obnubilarme y deformarme. Nosotros sólo podemos hablar de la autenticidad de la experiencia cuando nuestra proximidad, nuestro contacto con la realidad no se presenta bajo la forma de esclavitud o de lucha por la vida, porque en estos casos la revelación dada en la coexistencia no va más allá de la misma realidad; ella no nos abre ningún camino, ella hace imposible el retorno a nuestro ser para describir el sentido último de éste, pues la constitución de nuestra existencia concreta depende del descubrimiento progresivo de la realidad. De aquí, que una dimensión de la realidad que permanezca sin conducto a otras dimensiones no puede contribuir efectivamente a la creación de nuestra propia existencia concreta y a la revelación de nuestro sentido último.

Véase, por ejemplo, la actitud de ciertos filósofos actuales acerca del problema de Dios. Merleau Ponty después de haber constatado que la continencia y la libertad constituyen toda la perfección del ser humano (pues son ellos el fundamento del carácter histórico de nuestro ser, de nuestra capacidad creadora, del que nosotros tengamos algo que hacer y qué realizar, y, que éste hacer y realizar constituyen toda la grandeza humana), concluye con la negación de Dios. pues la "conciencia metafísica y moral muere al contacto del absoluto".

¿Será cierto que la fe no puede ayudar a describir una experiencia auténticamente humana?. ¿Una fe vivida no puede ser la mejor ayuda para la realización de la plenitud humana a la cual el hombre se proyecta? ¿No puede la fe iluminar los variados caminos que dan acceso a la comprensión de la realidad? Piénsese en un Francisco de Asís "el santo más humano y el ser humano más santo". Siete siglos han admirado la plenitud humana de este ser. ¿Quién mejor que Francisco vivió en comunión íntima con la na-

turaleza? ¿Quién mejor que él descubrió el sentido secreto y profundo de la realidad? ¿Quién mejor que él supo realizar la plenitud de un ser auténticamente humano al unísono del descubrimiento progresivo del sentido de la realidad? Fue gracias a una fe vivida como Francisco lo logró. ¿Cómo poder afirmar entonces que nuestra libertad, el sentido de nuestro ser y la conciencia moral mueren al contacto de lo absoluto? ¿No se estará confundiendo el Dios de la fe con el absoluto de los idealistas?

Un intelectual católico debe convencerse que sólo una vida transfigurada por una fe vivida puede dar el mejor material para realizar la intención profunda de la filosofía actual: la descripción y explicitación de una experiencia auténticamente humana.

Ensayos en este Volumen

Persona: concepto y realidad. Inédito.

El Yo en la fenomenología de Husserl. Corresponde, con algunas modificaciones, al ensayo publicado originalmente en *Revista de Filosofía*, México, 70, 1991, 1-18.

El mundo de la experiencia humana. Con algunas modificaciones, corresponde al ensayo publicado con el título "Fenomenología y Hermenéutica" en *Praxis Filosófica*, Universidad del Valle, 10, 1999, 125-142.

La fe vivida supera toda duda. Inédito.

La democracia: una verdad y un valor ético en construcción. Estudio preparado con motivo de la Asamblea Nacional Constituyente de 1991 y publicado en *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*. Bogotá, Universidad Santo Tomás, 46, 1991, 7-31 y en *Soberanía popular y democracia en Colombia*, Bogotá, Ediciones Foro Nacional por Colombia, 1992, pp. 11-36.

Universidad, violencia y dignidad humana. Publicado en *Management*, Bogotá, Universidad de San Buenaventura, 11, 1999, 19-41.

Mundo de la vida, democracia y filosofía. Inédito.

El derecho a la vida. Una aproximación fenomenológica. Publicado en *Franciscanum. Revista de las Ciencias del Espíritu*, Bogotá, Universidad de San Buenaventura, 89, 1987, 203-214.

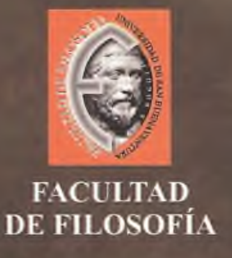
El derecho al trabajo. Una aproximación fenomenológica. Publicado en *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*. 44, 1990, 54-63.

Filosofía, ciencia y sociedad. Publicado en *Sociedad, Educación y Desarrollo*, Bogotá, Universidad Nacional a Distancia, junio 1994, 74-84. Conferencia en el III Simposio sobre Doctorados organizado por Icfes, Acofi (Asociación Colombiana de Facultades de Ingeniería) y Universidad del Valle, Cali, 1993.

Periodismo fenomenológico. Selección de artículos publicados en inglés, en la columna de opinión sobre el acontecer diario que el autor daba a conocer en *The Colombian Post* (1993-94).



UNIVERSIDAD DE
SAN BUENAVENTURA
BOGOTÁ, D.C.



FACULTAD
DE FILOSOFÍA


ISBN 958-96094-6-5
9 789589 609460